CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS

Director:
PEDRO LAIN ENTRALGO



EDICIONES CULTURA HISPANICA

CUADERNOS HISPANOAMERICANOS



MADRID

TABLA

Editado por el Seminario de Problemas Hispanoamericanos.
Ilustraciones de Suárez del Arbol, Serny, Pena y Sáez.

Industrias Gráficas España. México, 49.-Madrid

A QUIEN LEYERE

QUIEN *lea esta revista debe saber, ante todo, que ha nacido para servir al diálogo. El hombre vive humanamente en cuanto dialoga consigo mismo, con los demás hombres, con la Divinidad; y muere humanamente tan pronto como se empeña en hacer de su vida un permanente monólogo. Junto al «pienso, luego existo», al «quiero, luego existo» y al «me angustio, luego existo» de los diversos linajes monologantes, debe levantarse —con gravedad, decisión y rigor— un cristiano y consolador «diálogo, luego existo». Pues bien; nosotros, los hacedores y los lectores de estos neonatos cuadernos, vamos a servir hispánicamente a ese hondo, esencial imperativo del diálogo.*

Dos modos diversos asumirá nuestro servicio. Seremos, por una parte, área, hogar de diálogo; viviremos, por otra, con voluntad, con intención de diálogo.

Area del diálogo. Desde hace varios años ha comenzado, queremos creer que irrevocablemente, el reencuentro de los hispánicos de todas las riberas: la mediterránea, la atlántica,

la que mira al mar que llaman Pacífico. España, entendida de muy distintas maneras, se ha hecho presente, y aun urgente, en los países de Hispanoamérica; Hispanoamérica ha entrado de nuevo en el pulso cotidiano de la vida española. Nunca, desde el siglo XVIII, ha sido tan viva la conciencia de nuestra restante e incipiente comunidad. Pero el encuentro exige diálogo. Españoles e hispanoamericanos hemos de contarnos muchas cosas acerca de nuestro modo de ver, sentir, pensar y cantar el mundo y los problemas humanos, de nuestra historia común y diversa, de nuestros dolores y esperanzas, de nuestras ambiciones. Estos CUADERNOS HISPANOAMERICANOS *aspiran a edificar una de las estancias del necesario diálogo. El sencillo decoro de sus páginas está abierto, muy en primer término, al decir poético e intelectual de los hispánicos, así frente a nuestros temas peculiares como ante los que hoy incitan al espíritu de todos los hombres.*

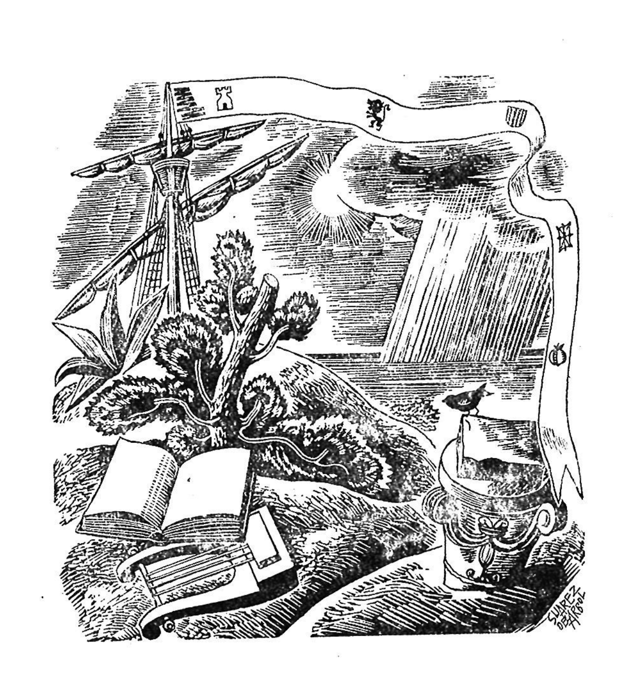
Nacemos, por otra parte, con intención de diálogo. Queremos ser algo más que espacio abierto y neutral, lonja inerte donde las voces resuenen con esa mansa y honda resonancia de la letra escrita. También para nosotros es diálogo el vivir. Dialogaremos amistosamente con todos cuantos quieran ser fieles al modo de ser que llamamos Hispanidad, es decir, a la mejor posibilidad histórica de los hombres españoles e hispanoamericanos. Dialogaremos polémicamente con todos los enemigos y disidentes de ese alto modo de ser hombre y de su derecho a la existencia histórica. Servimos a la verdad y a nuestro derecho; tendremos por amigos, en consecuencia, a todos los amigos de la verdad, y por enemigos a todos los hostiles contra nuestro derecho. Dios nos dará luz suficiente para discernir en cada momento, con claridad amorosa y firme, la verdad y nuestro derecho, la buena fe y la perfidia.

Fué América para el Viejo Mundo, por obra de españoles, una Atlántida inesperada, un mundo nuevo, milagrosamente interpuesto entre la dulce costa de Huelva y la costa fabulosa del Catay. Pero los buenos europeos, desde Isabel la Católica y Nebrija, siguieron, seguimos creyendo en la an-

tigua Atlántida. ¿Una isla perdida entre la sombría floresta de los sargazos? ¿La cumbre más cimera de una inédita y emergente cordillera submarina? No, que esta Atlántida no es de tierra. Ha de ser la nuestra una Atlántida creada, no descubierta. No será completa la redondez histórica del orbe mientras los europeos y los americanos no hayamos sabido crear entre Europa y América, sobre el dorso inquieto de las olas atlánticas, una ínsula ideal, el ágora donde, por virtud de inteligencia y amor, divinos arquitectos, tenga suelo firme nuestra ineludible solidaridad histórica y humana. Isabel y Nebrija empezaron a construirla; sepamos nosotros concluir su obra inacabada. ¿Serán estos CUADERNOS HISPANOAMERICANOS *una piedra viva de la ya perentoria fundación?*

Hace dos mil y quinientos años escribía en la costa lucania el errabundo Jenófanes de Colofón: «Aunque un hábil luchador sobresalga por sus puños entre los ciudadanos o destaque en el torneo de las cinco pruebas, o en el arte de la pelea, o por la celeridad de los pies..., no por eso estará la ciudad en mejor orden.» La sentencia no ha perdido actualidad. El poder de la fuerza, aunque la de ahora sea fuerza tecnificada y docta, no acaba de poner en buen orden la vida de las almas y las ciudades. Amigos de España e Hispanoamérica: con toda humildad, pero con toda decisión, vamos a emplear nuestra voz y la fuerza de nuestro derecho en la empresa de mostrar a los hombres que todavía es posible vivir y dialogar en amoroso, lúcido orden cristiano. Aprestémonos, en suma, a edificar nuestra Atlántida.

DEL SER Y DEL PENSAR HISPANICO



«Todas o las más cosas que a mí me suceden van fuera de los términos ordinarios de las que a los otros caballeros andantes acontecen, o ya sean encaminadas por el querer inescrutable de los hados, o ya vengan encaminadas por la malicia de algún encantador envidioso; y como es cosa ya averiguada que todos o los más caballeros andantes y famosos, uno tenga gracia de no poder ser encantado; otro, de ser de tan impenetrables carnes que no pueda ser herido..., quiero inferir de lo dicho que podría ser que yo tuviese alguna gracia déstas; y así, viendo estos encantadores que con mi persona no pueden usar de sus malas mañas, vénganse en las cosas que más quiero, y quieren quitarme la vida maltratando la de Dulcinea, por quien yo vivo...»

Don Quijote, II, XXXII.

ALFONSO X Y LAS LEYENDAS HEROICAS

POR

RAMON MENENDEZ PIDAL

ENTRE los muchos reyes cuya protección a las letras no es sino un frío acto de gobierno, ejercido sin amor ni personal competencia que les lleve al acierto, sobresalen los dos que en el siglo XIII muestran en esa protección un goce inteligente y una pasión personal. En esto se parecen el emperador Federico II y Alfonso X, casi coetáneos: el primero muerto dos años antes que el segundo subiese al trono. Los dos son escritores; los dos, aficionados a la naciente poesía románica y a las ciencias; los dos viven rodeados de doctores musulmanes y judíos, que transportan al Occidente la sabiduría del Oriente; los dos se parecen porque son hijos ilustres del anhelo despertado entonces en Europa por aprovechar la superioridad científica del orbe musulmán. Sicilia y España eran encrucijadas de cultura en que el Oriente y el Occidente tenían habituales puntos de tangencia. Pero difieren mucho entre sí los dos regios literatos. El emperador Federico escribe en latín y cultiva la ciencia para uso de los más doctos en la corte y en las escuelas; Al-

fonso el Sabio escribe en romance y quiere que la ciencia llegue a todas las gentes de su reino. Los propósitos de Alfonso X son más ambiciosos que los de Federico II; su interés se extiende a todos los ramos del saber que juzga importantes para la nación. Su espíritu lo mismo se preocupa de difundir la ciencia y la literatura de los viejos pueblos orientales, que se adelanta hacia el futuro renacimiento, abriendo franca entrada al Derecho romano, y renovando el recuerdo de olvidados escritos históricos y literarios de la antigüedad clásica, o se vuelve hacia el pasado próximo medieval, recogiendo análogas reliquias de los siglos inmediatos.

Esta última actividad se extiende no sólo a cuantas memorias el Rey Sabio pudo reunir referentes a la historia universal, sino a las relativas a la historia de España, respecto de la cual atiende tanto a las obras propiamente historiográficas como a las de origen poético. En otra ocasión me he extendido considerando la *Estoria de España* o *Primera Crónica General* bajo sus aspectos más generales. Pero incontables son los problemas particulares que esta obra capital suscita, y aquí diremos algo más especial sobre las fuentes poéticas de esa *Estoria.*

Y ya, antes de nada, ocurre preguntar: ¿Hasta qué punto esa *Estoria* es obra de Alfonso X? Florián d'Ocampo en el siglo XVI y Floranes en el XVIII concibieron dudas sobre que Alfonso fuese autor de la parte final de la *Estoria;* pero el marqués de Mondéjar, Dozy, Ríos, Riaño y Milá desechan esta duda, afirmando sin vacilar que la obra se compuso toda por Alfonso X. Sin embargo, en mi edición de esta Historia puse de manifiesto que las dudas eran bien fundadas, pues no sólo la cuarta parte final que Ocampo presumía, sino la tercera también, se habían escrito bajo Sancho IV; allí hice notar que en el capítulo 633, tratando de Ramiro I se dice expresamente que aquello se escribe «en el regnado del muy noble e muy alto rey don Sancho el quarto en la era de mil e trescientos e veintisiete años»; esto

es, el año de Cristo de 1289. Además, por varias razones llegué a la conclusión de que en el manuscrito regio de la *Estoria,* conservado en la Biblioteca de El Escorial, el tomo I, que comprende hasta el último rey godo Rodrigo, está manuscrito en tiempo de Alfonso X, mientras el tomo II, que comprende desde Pelayo hasta San Fernando, se manuscribió en tiempo de Sancho IV. No amplié más el examen, cuando en 1916 hice un estudio general de la obra regia, pero debemos hacer ahora alguna observación.

Como entonces advertí, esos dos tomos, escritos en la cámara regia de Alfonso X y de su hijo Sancho IV, no representan la redacción única de la obra, sino que se conserva también en varios manuscritos otra redacción algo diferente que llamamos *versión vulgar,* a diferencia de dicha *versión regia.* Las dos versiones remontan a un original perdido que era una redacción en algunos puntos inacabada o provisional, una especie de borrador, en que figuraban algunos sucesos contados dos veces, según dos fuentes distintas, y en que había notas marginales e interlineadas, con otros motivos de indecisión por los cuales los compiladores, que de ese borrador se sirvieron, sacaron de él redacciones discrepantes. Las dos versiones, la regia y la vulgar, contienen el pasaje que alude al año 1289, de modo que el original de ambas se escribió bajo Sancho IV; pero hay manuscritos hermanos a los de esas dos versiones, como los que llamo B y U, que carecen de tal pasaje, y eso pudiera indicar que un estado más antiguo del borrador carecía de esa fecha, y pudiera ser del tiempo de Alfonso X. Sería necesario un estudio completo de los manuscritos B, U, que no he hecho; me contento con indicar el caso.

Dentro de esta duda, parece lo más probable que Alfonso el Sabio dejase en borrador toda la Crónica. Alfonso X, en enero y febrero de 1270, procuraba activamente enriquecer la biblioteca regia, pidiendo prestados, para copiarlos, libros a varios centros eclesiásticos. De esos meses se conservan dos recibos al cabildo de Avila y al monasterio

de Santa María de Nájera, en los que figuran libros indispensables para la composición de la *Estoria*, cuales son las *Epístolas* de Ovidio, la *Farsalia* de Lucano, un *Catálogo de los reyes godos*, la *Historia de los Reyes de Isidoro el Menor* y otros. El tomo I, debido todo a Alfonso X, sabemos que estaba ya escrito cuando se acabó de copiar la *Grande Estoria* en 1280, donde se alude a pasajes de la primera parte de la *Estoria*. La frase empleada en tales alusiones: «La nuestra Estoria que fiziemos de España», «la nuestra Estoria de España», son interpretadas por Amador de los Ríos como que estaba ya acabada toda la obra, interpretación errónea; pero a su lado pongo yo una suposición equivalente que ostenta títulos de la mayor probabilidad: ya entonces, en 1280, si no estaba acabada toda la obra, estaba hecho el acopio de libros y el primer borrador o acoplamiento general de los materiales reunidos. Sólo se habría puesto en redacción definitiva el tomo I de la versión regia, pero los cuatro o seis últimos años del reinado se emplearían en arreglar el borrador del tomo II, el cual sólo recibió su última forma cuando ya reinaba Sancho IV; bajo este rey se manuscribió el tomo II de la versión regia y se copió el prototipo de la versión vulgar correspondiente a ese mismo tomo II, es decir, a los sucesos de la Reconquista. No hay motivo ninguno para suponer que durante esos cuatro o seis últimos años de Alfonso X la comisión de compiladores y redactores de la *Estoria* fuese disuelta, y luego vuelta a constituir por Sancho IV, rey cuya iniciativa para tales empresas literarias no nos consta. La razón que me inclina a esta conclusión como la única defendible es, más que la falta de la fecha 1289 en manuscritos como el B y U, la consideración de que el plan del tomo II, tan vastamente concebido, su ejecución utilizando numerosas fuentes latinas, árabes y románicas, y el complicado trabajo de acoplamiento de todas ellas, responde únicamente a la insaciable curiosidad del Rey Sabio, a su orientación enciclopédica, a toda su otra producción literaria, a la docta selección de

sus colaboradores, y no tiene nada que ver con la muy pobre y muy discutida actividad intelectual de Sancho IV. Y por último, si realmente el segundo tomo de la *Estoria de España* no debe nada de su redacción a los cuatro o más años finales de Alfonso X y fué todo escrito bajo Sancho IV, lo fué por los colaboradores adiestrados en la corte de Alfonso X y con los materiales allegados por Alfonso X; de una manera o de otra, es una *obra póstuma del Rey Sabio*, que excede manifiestamente la capacidad literaria de Sancho IV y de su corte.

* * *

Sin duda Alfonso X, al mismo tiempo que en 1270 se procuraba en los centros clericales el *Paulo Orosio*, el *Catálogo de los reyes Godos* y demás fuentes latinas, se procuraba en las escuelas juglarescas los más famosos y divulgados cantares épicos que entonces circulaban.

La costumbre de acoger en la narración histórica los sucesos que por tradición oralmente se contaban o se cantaban venía de muy antiguo; desde el obispo Pelayo Ovetense, hacia 1130, los cronistas incluyen en su prosa latina, aunque muy fugazmente, algunos sucesos fabulosos, tomados a relatos legendarios. Estos cronistas latinos no podían prescindir de las noticias históricas que los juglares épicos divulgaban; el lector de la Crónica las echaría de menos en ella; era preciso, aunque brevemente, como el estilo latino exigía, dar cuenta de los sucesos tal como el público estaba acostumbrado a oírlos. Pero Alfonso X, dentro de su calculado plan de vulgarizar en lengua española todas las ciencias, inicia la gran novedad de redactar la historia oficial en lengua vulgar, esto es, en la misma lengua que los juglares empleaban. No iba, pues, la *Estoria de España* dirigida a un público restringido de latinistas, sino a los caballeros, a los burgueses, a los mismos que escuchaban a los juglares,

por lo cual se hacía conveniente incluir por extenso la materia de aquellos cantares que el público estaba habituado a oír; no debía el lector de la Crónica quedar insatisfecho y con el deseo de escuchar en el canto de los juglares un relato más completo del suceso que el que leía en la *Estoria.*

Alfonso X en su plan historial cumplió ampliamente con este propósito, dando muy por lo largo el contenido de los principales relatos épicos; pero no sólo en la amplitud se distingue, sino en el número de textos tenidos en cuenta. La *Estoria de España* nos da noticia extensa o breve, directa o indirecta, de trece cantares de gesta, mientras la Crónica Najerense nos informa sólo de cinco; el Obispo Tudense y el Arzobispo Toledano, juntos, sólo aluden a once. Es que la crónica alfonsí extendió su interés a dos cantares más, que antes no caían bajo la atención de los cronistas por no referirse a reyes ni a condes soberanos, sino a héroes particulares, a saber, los Infantes de Lara y el Cid desterrado. Así, por el número y la longitud de estos resúmenes épicos, la *Estoria de España* aventaja a todas las Crónicas anteriores, viniendo a constituir un repertorio completo de la poesía épica que entonces estaba más difundida.

Lo primero que ocurre es culpar al rey Alfonso por esta tan amplia incorporación de la poesía épica en la historia; en ello cometió, suele decirse, un error, una grosera falta de crítica. Pero, en primer lugar, él no es inventor del sistema, que venía de siglos atrás, y se aplicaba no sólo en España: en los otros países se mezclan también leyendas épicas a la historia, cosa natural, ya que la epopeya es la única historia de los tiempos primitivos, cuando aún la historiografía no se ha desarrollado, y sólo cuando la historiografía se desarrolla, la epopeya se refugia en el mundo de la poesía y de la ficción exclusivamente.

Pero en España vemos que el creador de la historia en lengua vulgar no sólo atiende alguna vez a la epopeya, sino que de ella acoge grandes masas. Es que Alfonso X obedece a una tendencia eminentemente hispana de acercamien-

to de la poesía a la realidad, y, por tanto, acercamiento a la historia. Hechos culminantes de esta tendencia comienzan con Lucano, quien toma como asunto de un poema las guerras recientemente ocurridas; y tal poetización del pasado inmediato era tan ajena a las escuelas poéticas que escandalizó a la crítica de la antigüedad, la cual exigía para el poema hechos lejanos en que interviniese el mito, la irrealidad. El caso de Lucano se repite mucho; basta recordar a Ercilla con *La Araucana* y otros varios poetas del mismo tiempo que cantan sucesos coetáneos; y se repite igualmente en la Edad Media, en que los cantares de gestas españoles suelen cantar sucesos próximos, con notable exactitud histórica, a diferencia de los cantares franceses que poetizan sucesos ocurridos cuatro siglos antes, olvidados ya del público y, por tanto, los poetizan con absoluta irrealidad. La mayor tendencia española a identificar épica e historia es un hecho consecuente a este carácter realista y verista de su épica. El Rey Sabio no hace sino seguir una corriente muy fundada en su origen; aunque al aplicarla mostrase menos interés por la severidad de la crítica histórica que por la nacionalización de la epopeya y de la historia. Le era imposible sustraerse a la gran importancia que gozaban los juglares de gesta en la segunda mitad del XIII. Alfonso X mismo en las Partidas nos informa de la costumbre antigua que continuaba entonces, por la cual era recreo de los caballeros el hacerse leer durante la comida historias o cantares de grandes hechos de armas, para templar el ánimo y cobrar esfuerzo; expresamente preceptúa el rey «que los juglares no dijesen ante los caballeros otros cantares sinon de gesta o que fablasen de fecho de armas». Esta corriente de estima no faltaba en Europa. Los moralistas eclesiásticos, aunque execraban a los juglares en general, exceptuaban de la excomunión a los juglares de gesta, reconociendo en ellos una misión de enseñanza histórica, pues «cantant cum instrumentis et de gestis ad recreationem et forte ad informationem», según dice un tratado *De septem*

sacramentis, escrito en Francia en el siglo XIII; de ahí que por toda Europa el crédito cultural e historial de la narración juglaresca fuese grande: en un extremo, allá en el Norte se ponían en prosa noruega las *chansons de geste* francesas en la llamada *Karlamagnus-saga,* por iniciativa del rey Hákon V, unos veinte o treinta años antes que en el extremo occidental Alfonso X pensase en prosificar las gestas españolas como parte de la *Estoria.*

Puesta en el camino de identificar epopeya e historia, la *Estoria de España* prosifica cantares de muy distinto valor verista: unos bastante allegados a la realidad histórica, otros muy apartados ya de ella, casi enteramente olvidados de ella. Tomemos como ejemplo de los primeros el cantar de la mora Zaida.

Sabemos por la Crónica del Obispo Pelayo de Oviedo, escrita hacia 1130, que unos quince años después de muerto Alfonso VI corría una fábula o leyenda acerca de ese rey, leyenda que en el siglo siguiente resumen el Obispo Tudense y el Arzobispo Toledano y en la cual se poetizan sucesos que habían ocupado dos terceras partes del largo reinado del conquistador de Toledo. Esa leyenda era como un compendio retrospectivo de tan famoso reinado en sus veintiséis últimos años, conmemorando hechos de que todos recordaban alguna cosa. Conservado ese relato legendario por más de un siglo, apenas sin variación, lo recogen los colaboradores de Alfonso el Sabio y lo resumen en la *Estoria de España.* Vale la pena de que, según el capítulo 883 de esta obra, expongamos la parte central del relato. El rey Abenabet de Sevilla «tenía una fija doncella, grand e muy fermosa e de muy buen continente», llamada Zaida, y para casarla mejor le había dado las villas de Cuenca, Ocaña, Uclés, Consuegra, Alarcos, Oreja, Huete, Mora, Amasatrigo, Caracuey y Zorita. Y sucedió que, andando el rey don Alfonso VI en conquista del reino de Toledo cerca de esas villas, «sonando la muy gran fama deste rey, hóbolo de oir aquella doncella doña Zaida; e tanto oyó deste rey don Al-

fonso, que era caballero grand e muy fermoso e libre en armas e en todos los otros sus fechos, que se enamoró dél, e non de vista, que nunca le viera; mas de la su buena fama e del su buen prez, que crescie cada día e sonaba más, se enamoró dél doña Zaida, tanto que fué además. Así que ella muy enamorada dél, como las mugeres son sotiles e sabidoras pora lo que mucho han a talent, hobo ella sus mandaderos con quienes le envió a decir e rogar que hobiese ella la vista dél, ca era muy pagada del su prez e de la su beltat que le decian dél, e quel amava a que le querie veer. E aun por llegar el pleito mas aina a lo que ella querie, envióle decir por escripto las villas e los logares que su padre le diera, e que si él quisiese casar con ella, quel darie Cuenca e todos aquellos castiellos e fortalezas que el padre le diera». Don Alfonso, viendo cuánto le convenía reforzar así la conquista de la tierra toledana, fué a Consuegra para ver a la mora, «otros dicen que fué a Ocaña, otros dicen aún que las vistas fueron en Cuenca. Mas las vistas hayan seido donde quiera, ca el fecho de lo que la Zaida querie llevóse a cabo. E desque se vieron ambos, si ella era enamorada e pagada del rey don Alfonso, non fué él menos pagado della». Ella promete hacerse cristiana y entregar los castillos; cumplido lo cual, se realiza el casamiento, y de aquella unión nace un hijo, el infante Sancho, que había de morir, niño aún, en la batalla de Uclés.

Basta lo transcrito como muestra del tono que la *Estoria de España* toma en el resumen de estos relatos legendarios. No hay duda que el trozo transcrito tiene un fuerte carácter poético. El decidido enamoramiento de Zaida por lo que había oído decir del rey Alfonso VI, encuentra un caso análogo en el poema francés *Anseïs de Cartage,* de hacia 1200, en el cual Lutisse, por oír a su padre Isoré alabanzas de la hermosura y valor del rey Anseïs, se enamora locamente y atropella con todo para unirse a él. Lo mismo el romance español de aquella Rosaflorida, de la que cuenta que «enamoróse de Montesinos de oídas que no de vista»

y envía a su camarero con una invitación muy parecida a la de Zaida:

mas llevásesme estas cartas a Francia la bien guarnida,
diéseslas a Montesinos, la cosa que yo más quería:
dile que me venga a ver para la pascua florida;
darle he yo este mi cuerpo, el mas lindo que hay en Castilla;
darle he yo siete castillos, los mejores que hay en Castilla.

Se trata de un tema de origen oriental en el que por lo común no es la mujer, es el varón el que se enamora de oídas, caso frecuente en las novelas persas, desde Firdusi en el siglo X; caso también frecuente en las *chansons de geste* francesas; y que se halla igualmente en dos biografías provenzales de los trovadores, siendo la más conocida la del famoso Jofré Rudel, señor de Blaye (muerto hacia 1147), que se enamora de la condesa de Trípoli, en Siria, por lo que de ella había oído contar a los peregrinos venidos de Antioquía. Rudel desahogó su pasión cantándola ardientemente en sus poesías, y al fin tomó el hábito de cruzado para ir a ver a la ignota dama, pero enfermó en la travesía, llegando moribundo al puerto de Trípoli; advertida la condesa, le fué a visitar, y él, no pudiendo soportar tanta emoción, entregó su espíritu entre las cariñosas manos de su amada, agradeciendo a Dios que le había conservado el aliento hasta haberla visto. Recuérdese, en fin, también a Don Quijote enamorado de Dulcinea, según él dice a Sancho, «de oidas y de la gran fama que tiene de hermosa y discreta».

Pero ese enamoramiento «de oidas que no de vista», supuesto en la mora Zaida, aunque coincide con el mismo rasgo que aparece en varias *chansons de geste* francesas (*Enfances Guillaume, Garín de Montglane, Aimeri de Narbonne* y otras), no nos asegura que el relato de Zaida fuese un cantar de gesta más bien que una leyenda oral. Sin embargo, el relato de Zaida, además del poético enamoramiento, contiene multitud de episodios con gran abundancia de nombres pro-

pios de personas y de lugares, pormenores profusos que las tradiciones orales son incapaces de conservar; el nombre de los diez castillos toledanos que posee Zaida, el nombre de varios personajes históricos cristianos y moros, de varias batallas y cercos de ciudades, tanto pormenor tenía que conservarse en un relato escrito, y además sabemos que en el siglo XIII circulaba ese relato con variantes, en tres formas por lo menos, pues la *Estoria de España* nos las apunta respecto al lugar en que la Zaida se fué a ver con Alfonso: «e *unos dicen* que veno ella a Consuegra, que era suya, e cerca de Toledo, e *otros dicen* que a Ocaña, que era suya otrosí; otros *dicen aun* que las vistas fueron en Cuenca». Ahora bien, en el siglo XIII tales relatos de fondo histórico, llenos de tales pormenores, eran versificados, lo mismo en Francia y en el norte de Italia que en España; eran cantares de gesta y no prosísticas novelas históricas, pues el género de tales novelas era totalmente desconocido entonces.

El relato de la mora Zaida nos pone, pues, de lleno ante la actitud del Rey Sabio respecto a los cantares heroicos. Alfonso X en esto continúa la tradición historiográfica; ya el Obispo Pelayo Ovetense, Lucas Tudense y el Arzobispo Toledano hacen también resumen del mismo cantar de Zaida, pero el Rey Sabio lo hace con más detenimiento que ninguno de sus antecesores. Y no podemos lamentar esta intromisión de la épica en la historia. Sin el cantar de Zaida, que influye en los tres cronistas nombrados, no hubiéramos sabido nada de este suceso, tan importante para las relaciones hispanoárabes; sólo un epitafio de Sahagún, roto y falto del año, nos informa de que una reina Zaida murió de parto en 12 de septiembre, pero no nos dice quién fuese. Otro epitafio, más expresivo, que hay en León, es tardío y se inspira en los cronistas mencionados; por tanto, no existiría sin el cantar. Sólo la epopeya, acogida por los cronistas, nos dice que esa Zaida era hija de Abenabet, rey de Sevilla, que ella entregó diez castillos a Alfonso VI, y que era madre del infante don Sancho, muerto, siendo niño, en la batalla

de Uclés. Esto, bajo la fe del Tudense, del Toledano y de Alfonso X, pasaba por hecho histórico, y esto sabíamos sin más fundamento que el cantar de gesta, hasta que un fragmento de Ben Adharí, descubierto por el profesor de Argel Levi-Provençal, cuando refiere la batalla de Uclés dice que llegó bajo los muros de esa villa, «con cerca de siete mil caballeros, el hijo de Alfonso, Sancho, que él había tenido de la esposa de Al-Mamun Ibn Abbed de Sevilla, la cual se había convertido al cristianismo». El primer marido de la princesa mora nombrado aquí es el hijo del rey Ben Abbed de Sevilla, gobernador de Córdoba, muerto al ser tomada esta ciudad por los almorávides el 26 de marzo de 1091. Resulta así que la mora Zaida no era hija de Motámid Ben Abbed, como decía el cantar de gesta, sino que era hija política o nuera. El error del poema no era muy grande. Lo demás que contaba el cantar, de ser madre del infante Sancho y de ser prenda de amistad entre Ben Abbed de Sevilla y el rey Alfonso, es también verdad. Sólo queda en duda la entrega de los diez castillos, de que los autores árabes nada hablan. Por ahora sólo sabemos, según dice el Cartás, que Motámid había pedido auxilio contra los almorávides a Alfonso, haciéndole ofertas territoriales si expulsaba a los africanos. Esto ya es algo; pero tengo esperanza que el señor Levi-Provençal que, sin él pretenderlo, en sus importantes hallazgos tan curiosas noticias nos ha proporcionado que vienen a comprobar la veracidad historial de la epopeya española, hallará también algún autor musulmán que hable de los castillos cedidos por Motámid a Alfonso en el año 1091.

Por todo esto se ve que los cantares épicos reunidos en la *Estoria de España* no son en ella inútil despropósito, allí introducido por el Rey Sabio. Son una fuente de segundo orden. Es cierto que los hechos afirmados en las gestas pueden ser verdad o ficción, y que sólo los podemos aceptar cuando hallen confirmación directa o indirecta en otros testimonios históricos, así que siempre más que hechos con-

cretos, la epopeya nos habrá de dar situaciones, costumbres, ideario y ambiente; pero también es cierto que todas estas cosas son de más alto interés histórico que los hechos, aunque los historiógrafos no hayan sabido aprovechar para ese fin la poesía. La pasión de la venganza, por ejemplo, que tanta parte tiene en la vida medieval, aunque la historiografía no la atienda, no puede estudiarse sin estudiar principalmente la poesía épica, sobre todo las dos gestas incluídas en la *Estoria de España:* la de los Infantes de Lara y la del Infante García.

* * *

No conocemos la gesta de los Infantes de Lara en su estado más antiguo, sino que fué el Rey Sabio quien por primera vez le dedicó atención cronística, pero, tal como la *Estoria* nos la ofrece, parece poco alterada. Era de las menos famosas, ya que se refiere a una familia particular, no a una familia reinante; por eso no era muy divulgada, ni muy refundida. De ahí su fuerte carácter arcaico e histórico.

Hemos podido comprobar que recuerda, con rasgos de estupenda exactitud, un singular suceso ocurrido en el año 974, del cual las escuetas crónicas cristianas nada nos dicen, ni nada nos podían decir en su desesperante sequedad, pero del cual nos informa el gran historiador árabe Ben Hayyan.

En 974 el conde de Castilla Garci Fernández envía a Córdoba sus embajadores para tratar la continuación de la paz con Alháken II, y cuando ya los mensajeros estaban despachados con respuesta favorable, antes que abandonasen a Córdoba, el conde atacó inesperadamente el castillo de Deza en la frontera de Medinaceli. Cuando la noticia de este inexplicable rebato llegó a Córdoba, el califa, airado por aquel ataque de guerra cuando se estaba negociando la paz, hizo encarcelar duramente a los embajadores castellanos. Por raras coincidencias de pormenor, este suceso en que de una parte se viola la fe de los tratados y por otra parte se

viola la inmunidad de los embajadores, se identifica con la también muy chocante y extraña leyenda de los Infantes de Lara, en que éstos, hallándose su padre, Gonzalo Gustioz, como mensajero en Córdoba, salen en cabalgada contra la frontera mora, sin reparar en que comprometen la seguridad del padre ausente; y Almanzor, a su vez, al recibir el mensaje que le lleva Gonzalo Gustioz, faltando al respeto debido a todo embajador, le encarcela. Entre las coincidencias curiosas de los dos sucesos, el histórico y el épico, coincidencias que aquí omito por brevedad, no puedo dejar de anotar que el campo de Almenar, donde combaten y mueren los Infantes de Lara, está próximo a Deza, donde combate el conde castellano, distando cuatro leguas un lugar del otro; y además, otra coincidencia más particular: según Ben Hayyan, la noticia del ataque de los castellanos a Deza llegó a Córdoba el 12 de septiembre de 974, y según la epopeya, las cabezas de los Infantes, noticiando la victoria de los moros en Almenar, llegaron a Córdoba «la víspera de San Cebrián», esto es, el 13 de septiembre; es de advertir que en el siglo X la fiesta de San Cipriano era el 14 de septiembre, habiéndose trasladado mucho después al día 16. Esta coincidencia de fecha en los días 12 y 13 de septiembre para las dos acciones conjuntas de Deza y de Almenar viene a ser una prueba bien notable de la extraordinaria fidelidad noticiera mostrada en tantas ocasiones por la epopeya española.

Tantas concordancias entre la poesía y la realidad nos dicen el valor inapreciable que las gestas heroicas, mandadas copiar por Alfonso X, encierran como documento para conocer los siglos X y XI, a que las leyendas se refieren. Si, como dijimos, no podemos lograr certidumbre de los hechos que refieren las gestas, por muy veraces que las descubramos, nos pueden informar sobre el ambiente y las condiciones generales que rodeaban la vida de aquellos siglos. Ninguna crónica cristiana, absolutamente ninguna, nos describe el carácter más saliente de aquella época en que los Estados

del norte de la Península se veían mediatizados por el califato cordobés, el cual se inmiscuía lo mismo en los asuntos públicos que en los familiares de los grandes señores leoneses, castellanos y pirenaicos. Eso, historiográficamente, lo sabemos sólo de fuente musulmana, y desde un punto de vista musulmán, pues las crónicas latinas sólo nos hablan de guerra irreconciliable entre el Sur y el Norte. Unicamente la epopeya nos da a conocer, vista desde el Norte, esa situación mediatizada. La gesta de los Infantes de Lara, ante todo, nos da referencias muy precisas sobre las relaciones de íntima y familiar dependencia en que vivían los grandes señores de Castilla respecto de Almanzor. Después, en la misma gesta, encontramos multitud de circunstancias particulares de la vida de entonces, que en vano buscaríamos en los cronistas; ella describe en forma pormenorizada y colorista la vida militar; el gran crédito que entre las gentes de guerra tenía la superstición de la ornitomancia; la fiesta caballeresca del tablado; las costumbres guerreras internacionales que regían entre moros y cristianos, con la hoy incomprensible tregua que se concedía a uno de los combatientes cuando se veía en situación extrema, para que pidiese socorro a sus auxiliares, y el necesario plazo para que pudiese recibir la ayuda pedida. También la gesta de los Infantes será siempre la más viva pintura de cuánto influían en la vida pública de aquellos ricoshombres las pasiones femeninas de orgullo. de emulación y de venganza, personificadas en la apasionada y fiera doña Lambra, influjo despreciado por los historiógrafos de profesión.

* * *

Otra muy importante gesta de venganza es la que la *Estoria de España* llama *Romanz del infant García.* Es el relato de la muerte trágica del último conde de Castilla, cuando en su primera juventud va a León para casarse con la infanta doña Sancha, y allí es muerto por los Velas, antiguos

enemigos del conde anterior de Castilla, padre del novio. Es un ejemplo de odios heredados, obedeciendo al deber familiar de la venganza que el derecho germánico imponía a los hijos y nietos del ofendido: los hijos del conde Vela vengan el agravio de su padre, ya difunto, y lo vengan en la persona inocente del hijo del ofensor. De este suceso apenas interesaba antes sino su fuerte dramatismo, sobre todo en la escena del asesinato; por eso sirvió de tema a tantos poetas posteriores, quienes, ciertamente, no procuraron traducir la energía, la fiereza, la brutalidad de aquellos caracteres, que desborda en la catástasis épica. Doña Sancha, sabiendo que los condes traidores tienen preso a su prometido, corre a ver si puede salvarlo, y al encontrarle maltratado, grita: «Condes, non matedes al infante, ca vuestro señor es, e ruégovos que antes matedes a mí que a él.» Pero el conde Fernán Laínez apartó a la infanta con un bofetón, atropello que exaspera al prisionero, a cuyos insultos los condes responden atravesándole allí mismo con los venablos, y arrastrando bárbaramente a la infeliz esposa para apartarla del cadáver. La poesía del viejo cantar exhala su acre aroma a través de la patética descripción que hace el Arzobispo Toledano, copiada en la *Estoria de España*: «La esposa que, apenas habiendo saboreado la dulzura del esposo, le veía muerto y se veía viuda antes que casada, abatida en triste llanto, mezclaba sus lágrimas con la sangre del difunto, no cesando de llorarse por muerta al par del muerto, y queriendo ser enterrada en el mismo sepulcro que él.»

Pero el valor historial de este «romanz» no estriba sólo en aportar rasgos psicológicos de época que el crítico debe aprovechar deducido lo que en ellos pueda haber de idealización poética, sino que nos da preciosas ilustraciones de tipo político. La compulsa de este «romanz» de gesta con oportunos diplomas notariales nos ha podido manifestar que la epopeya tiene razón en relacionar la guerra de Sancho «el Mayor» de Navarra contra el rey de León y el asesinato del

joven conde García, dos hechos que las historias antiguas o modernas no relacionaban; además, el cantar de gesta nos ha puesto en camino de descubrir muy importantes hechos que nos revelan la actitud de Sancho de Navarra como antiemperador, que aspira a la conquista de León en contra de Vermudo III; nos ha dado a conocer personajes leoneses y castellanos partidarios del rey navarro, ignorados de las crónicas, sobre todo un Fernán Gutiérrez, conde de Monzón de Campos, y un Fernán Laínez, gobernador de la ciudad de León; nos ha permitido suponer cuáles eran las ideas políticas del antiemperador navarro, que de tal modo se atraían secuaces entre los súbditos del rey leonés.

* * *

Hemos dicho que no todas las gestas acopiadas por Alfonso X conservaban el carácter de noticiarios, concebidos a raíz de los sucesos que poetizaban. Hay algunas muy alejadas ya de la verdad histórica, muy novelizadas, como son la de Fernán González y la de la Condesa traidora, y hasta hay otras que carecen de todo fundamento real, como son la de Bernardo del Carpio y la de Mainete o Mocedades de Carlo Magno. Todas estas nada especialmente útil tienen para la historia, si no es lo que cualquier relato novelesco puede ofrecer: costumbres y ambiente. Pero aun en este terreno la utilidad es grande, como podemos ver escogiendo el caso de la Condesa traidora, para indicar a la vez los varios progresos de novelización por los que pasa una leyenda.

Desde el siglo XI, en sus comienzos, podemos suponer la existencia de un relato épico que miraba con antipatía a la condesa de Castilla Ava, esposa del conde Garci Fernández, como mujer inclinada a pactos e inteligencias con los moros, según costumbre de su patria, Aragón, a diferencia de las ideas políticas de los condes castellanos, intransigentes con los musulmanes y siempre partidarios de la guerra

reconquistadora. A ese relato primitivo debe remontar el propósito atribuído a la condesa de casarse con Almanzor, pues sabemos que en la realidad este gran caudillo musulmán recibió en su harén varias princesas cristianas. Con objeto de lograr esa unión con Almanzor la condesa preparó arteramente la muerte de su marido Garci Fernández en una batalla contra los moros. Y este es el único hecho que tiene fundamento histórico, la caída del conde, herido en una batalla, y su muerte en Córdoba prisionero.

Después, hacia 1160, la Crónica Najerense nos da el primer relato conservado de esta leyenda, donde podemos observar ya concretamente varias ficciones novelescas, de las cuales basta mencionar dos : la condesa, encargada de cuidar el caballo del conde, lo alimenta con salvado, en vez de cebada, manteniéndolo gordo y sin fuerzas, de modo que en la batalla cae extenuado, causando la prisión del conde; la condesa trata después de envenenar a su propio hijo el conde Sancho, quien, advertido del peligro, obliga a su madre a beber el veneno que ella le alarga, y así la perversa mujer muere, víctima de su propia maldad. Todo este armazón novelesco está tomado de la historia de la reina Cleopatra de Siria, según la cuenta Justino en su Historia.

Más tarde, la Historia del Arzobispo Rodrigo Toledano, acabada en 1243, añade otra circunstancia del todo novelesca : el hijo Sancho, arrepentido de haber hecho beber el veneno a su madre, funda como monumento expiatorio el monasterio de Oña, donde enterró a su víctima.

En fin, la mayor novelización la vemos consumada en la gesta recogida por Alfonso el Sabio para la *Estoria de España,* y consiste en la adición de toda una parte proemial en que se cuenta un primer matrimonio del conde Garci Fernández con una joven francesa, doña Argentina, matrimonio totalmente fabuloso. La maldad femenina, ya ejemplificada con exceso en el primer estado de la tradición, se refuerza ahora, añadiendo a modo de prólogo la maldad de otra mujer, con que gratuitamente se hace cargar al conde castellano, siempre

tan desdichado en su familia. Esta nueva adición está tomada de un cuento oriental, ya recogido en el *Panchatantra*, cuento más misógino aún que el de Cleopatra, y que se propone exagerar la sensualidad femenina, pero que, sin quererlo, le da una circunstancia atenuante, suponiendo extraordinaria hermosura en el adúltero. La versión castellana, al revés, quiere hacer más injustificado el adulterio, transfiriendo al conde Garci Fernández esa hermosura, que describe con gracioso pormenor: «Este conde Garci Fernández de que vos fablamos (dice la *Estoria de España*) era grant caballero de cuerpo e muy apuesto, e habie las más fermosas manos que nunca fallamos que otro homne hobo, en manera que muchas vegadas había vergüenza de las traer descubiertas, et tomaba hí embargo; et cada que entraba en logar do estaba mujer de su amigo o de su vasallo siempre metie unos guantes en las manos...» A pesar de esta diferencia, la semejanza de la aventura de esta primera mujer con el cuento oriental es indudable, y de nuevo en la leyenda de este conde castellano hallamos comprobado cómo la tradición histórica de donde arranca la epopeya se va perdiendo, ahogada por la tradición novelística que afluye a España de las regiones más alejadas de la ficción, ora de las fábulas de la antigüedad (Cleopatra de Siria), ora de los cuentos indios (la adúltera descocada del *Panchatantra*). En resumen, este primer infortunio de Garci Fernández se reduce a que hallándose enfermo el conde castellano, su mujer, la francesa doña Argentina, le abandona, huyendo con otro conde francés. En cuanto Garci Fernández recobra la salud, encomendó el condado de Castilla a dos caballeros sus parientes, y él, vestido de peregrino, acompañado de sólo un escudero, emprendió una romería a Santa María de Rocamador, en el sur de Francia. Ya allá, se dirigió a la tierra del conde raptor, donde hábilmente se ingenió para entrar desconocido en el castillo señorial y degollar a los adúlteros cuando estaban dormidos. Llevando las dos cabezas truncas, emprendió la vuelta a Castilla, desposado con

una nueva mujer, la hija del conde francés; reunió en Burgos a todos sus vasallos y les dice ante los despojos sangrientos de los ofensores: «Ahora, que estoy vengado, soy digno de ser vuestro señor, y no antes, que vivía en deshonra.» Los caballeros todos reconocieron la excelente venganza de su conde e hicieron homenaje a la nueva condesa.

Nada es aquí histórico; ni esa mujer francesa, ni ese viaje a Francia hecho por Garci Fernández. Pero si la materialidad de esta anécdota es toda folklórica, de origen oriental, la espiritualidad es profundamente castellana. El sentimiento del honor, por completo extraño al cuento folklórico, es todo propio del poema castellano. El conde pierde la honra sin culpa suya, por el adulterio de su mujer; la pérdida de la honra se equipara a la muerte civil; el conde no puede mantener su posición social, es indigno de gobernar a los castellanos, si antes no restaura el orden social y moral roto en la ofensa de su persona; el conde tiene que vengarse por su propia mano; y, por último, la venganza no puede ponerse en peligro, encomendándola a la incertidumbre de un desafío o de un fallo judicial, sino que ha de hacerse sobre seguro y por sorpresa, como la hace Garci Fernández, cuando los adúlteros se hallan indefensos y entregados al sueño. Todos estos caracteres reúne la venganza del honor en multitud de dramas españoles del siglo XVII, de Lope, de Rojas, de Calderón. Y sólo con referencia al siglo XVII se había estudiado la idea del honor, creyéndola un refinamiento de ese siglo. Pero la *Estoria de España,* ella únicamente, en la leyenda de Garci Fernández, nos trae la gran novedad de informarnos acerca de la antigüedad de esa idea, que con todas sus esenciales características aparece ya en el episodio de doña Argentina, según se cantaba en el siglo XIII. Y esta averiguación es para la historia del siglo XIII y del siglo XVII algo más importante que si la *Estoria de España* nos diese unos cuantos hechos de los llamados «históricos». El drama de honor del si-

glo XVII es uno de los que yo llamo «frutos tardíos» de la literatura española: la savia medieval y la savia del Renacimiento se han mezclado para nutrirlo.

* * *

Como vemos, el valor informativo de la *Estoria de España* no estriba únicamente en lo que debe a sus fuentes propiamente historiográficas. Casi todas éstas nos son conocidas, y en ese campo apenas nos puede ofrecer la obra del Rey Sabio novedad alguna, sino su concepto general de la historia patria y su método especial, su arte particular en exponerla. Por el contrario, en el hecho de acoger las leyendas épicas, la *Estoria de España* nos ofrece algo nuevo de extraordinario mérito, que realza en alto grado el valor de la historiografía medieval. Las crónicas latinas se escribían en estilo tan escueto, tan adusto, que se limitaban a una brevísima y desarticulada mención de reyes sucesivos, y a una enumeración de guerras y calamidades públicas ocurridas en cada reinado; por lo demás, muestran una completa inatención para todo lo vivo y palpitante de los sucesos; su breve y descarnado relato contrasta lastimosamente con la abundancia de observación, el interés íntimo y el encanto anecdótico que sabe ofrecer la historiografía árabe. Así agradecemos a Alfonso X el haber impreso a la narración cronística un giro de mayor amplitud y animación, conseguidas sobre todo mediante la admisión de la epopeya, la cual llega a resarcirnos de la inferioridad que notamos respecto a las historias árabes. Efectivamente, en la poesía heroica se refleja más viva que en la historia, y más bella, la imagen del pasado, no sólo en su color y forma, sino en su espíritu mismo. Sin la epopeya ignoraríamos, con muchas costumbres, ritos y modos de ser, muchas maneras de pensar y de sentir, las más impulsoras de la vida, las que nos dan a conocer la antigua civilización medieval mejor que cualquier crónica de la época. Así, la *Estoria de Espa-*

ña, acogiendo en sus folios los restos de la epopeya, hace llegar a nuestros ojos un reflejo brillante de la vida pasada; trae a nuestros oídos el eco lejano, pero aún recio y distinto, de la pasión y el tumulto de las generaciones primitivas; nos transcribe, además, importantes restos de las primeras obras literarias, perdidas en el gran naufragio de toda aquella vida.

Y éste, en fin, es otro gran servicio prestado por Alfonso X a la cultura de su patria: el haber salvado la epopeya española de la pérdida casi total en que se hundió; el habernos conservado esa primera floración del genio poético hispano, ese recuerdo de los primitivos entusiasmos y pasiones que movieron la acción del pueblo para sus primeras hazañas. El Rey Sabio, con profundo sentido de la historia, salva esas reliquias no como simple curiosidad literaria, sino incorporándolas a las noticias más autorizadas de los doctos historiógrafos, nacionalizándolas, en suma.

La tendencia venía del siglo anterior, pero en grado mínimo. Ya hemos visto cómo la inclusión de noticias legendarias en el cuerpo de las crónicas apunta en Pelayo Ovetense, hacia 1130, apenas perceptible. Continúa esa mezcla de poesía y realidad, hacia 1160, en la Crónica Najerense, la cual resume en su latín el contenido de algunas gestas más conocidas, y hasta refleja en un pasaje la versificación de un cantar; es el intento más parecido a la *Estoria de España,* pero ésta ignoró la existencia de tal precedente. El Tudense, hacia 1236, recuerda también ciertas leyendas, y lo mismo el Arzobispo Toledano en 1242, quien expresamente alude a las fábulas de los juglares, *histrionum fabulae.* Sin embargo, hay diferencia muy grande. Esas historias anteriores, escritas en latín, se limitaban a hacer breves y áridos resúmenes de los temas legendarios; el estilo latino de las crónicas clericales al uso no toleraba un resumen detenido y jugoso. Por el contrario, el estilo romance y lego de la *Estoria de España* permitía entera amplitud en la exposición de los relatos poéticos; gozando éstos de gran popularidad, cantados

lo mismo en la mesa de los caballeros que en la plaza pública de las villas y las aldeas, estimó el Rey Sabio que no debían faltar tampoco a los lectores de la *Estoria* en lengua vulgar, a quienes debían ser expuestos con la mayor extensión y eficacia poética que del original se pudiera conservar. Mientras la lengua latina de los precursores limitaba el curso público de sus obras a unos pocos clérigos, conocedores de la lengua culta, con el uso de la lengua común se podía lograr la nacionalización de la historia y con ella la de la epopeya.

Por su parte, la evolución interna de algunos cantares participaba ya de esa tendencia nacionalista. El cantar de los *Infantes de Lara,* que en un principio debía de reflejar tan sólo los odios de dos grandes familias castellanas y la intervención de los poderes de Córdoba en los asuntos cristianos, se había ya enriquecido con elevadas ideas de reconquista. El Cantar de *Sancho el Fuerte,* que antes respiraba sólo odio y enemistad entre León y Castilla, era ya refundido por un poeta de elevadas miras conciliadoras y de singular genio poético, que miraba las guerras pasadas como nobles contiendas entre hermanos, resueltas con honrosa avenencia. Pero después, respecto a otras leyendas que no habían sufrido esa evolución rectificadora, la *Estoria de España* no se mostró recelosa, sino llena de espíritu comprensivo, por ejemplo, respecto a los héroes, tan gratos a la epopeya, que combaten a sus reyes. Nada más infundado que suponer en la *Estoria* de Alfonso X un espíritu hostil contra esos héroes, según afirmó Dozy y aceptó Amador de los Ríos. Esto se ve claramente comparando la *Estoria de España* con los grandes historiadores que le sirvieron de fuentes. Sampiro y el Obispo Tudense, como buenos leoneses, califican al conde de Castilla Fernán González, de *tirano* o rebelde, «cuyo constante empeño era el de perturbar el reino con disensiones», y el Arzobispo Toledano, aunque con criterio superior, no sabiendo todavía elevarse por encima de las enemistades viejas entre León y Castilla, por no concebir siquiera la acritud de tanta enemistad, trunca la per-

sona del conde, y cuando refiere su prisión en León, niega su identidad con el héroe castellano, y así dice que el rey Ramiro aprisionó a otro Fernán González: «Ferdinandum Gundisalvi, non illum comitem Castellae». Muy lejos de estas recriminaciones y componendas, la *Estoria de España* incluye íntegro el poema de Fernán González, donde el rey de León aparece siempre en lugar inferior, como hostil al héroe; Alfonso el Sabio mira al héroe burgalés con la misma simpatía con que le miraban los juglares. La *Estoria de España* acoge también, con toda extensión, la épica de Bernardo del Carpio, las largas contiendas del protagonista con Alfonso III, y el reconocimiento solemne que este rey hace de la justicia con que su vasallo le guerreaba: «ca faciedes en ello derecho e lealtad». La gesta del Cid, desterrado, otro vasallo enemistado con su injusto rey, es tratada también con todo detenimiento, concediendo al vasallo un relato cuatro veces más extenso que a su rey Alfonso VI, y la *Estoria* acoge sin el menor paliativo episodios como la jura en Santa Gadea en que el rey queda sospechado de fratricidio. Bien vemos cómo Alfonso el Sabio, al organizar la *Estoria* y acopiar los cantares que habían de incluirse en ella, se muestra mucho menos realista que los cronistas áulicos que le precedieron, preocupados sólo en exaltar la memoria de la familia real; implantando un nuevo arte cronístico, quiere también exaltar el recuerdo de los hidalgos de Vivar o de Lara, dedicándoles más atención y muchos más capítulos que a los reyes coetáneos, pues los halla más hazañosos y quiere consagrar para la posteridad la vida de la nación en su plena integridad.

Así, en la concepción de la *Estoria* la figura del Rey Sabio se agranda con las proporciones que confiere la realización de las magnas empresas constitutivas de un pueblo, figura comparable a la de Pisístrato, en cuanto a éste la tradición griega atribuía la codificación de la epopeya homérica en un texto establecido para ser cantado en las fiestas Panateneas. Alfonso X codifica la epopeya española de su tiem-

po y la incorpora a la *Estoria* que él dispuso para lectura de todos, como informadora del espíritu nacional. Entre los varios y grandes trabajos culturales acometidos por el Rey Sabio coloquemos, pues, como el más señalado el de haber salvado el caudal de la dispersa producción épica, de la cual los doctos no querían saber nada, y que, gracias a la intervención alfonsí, formó en lo sucesivo el más preciado tesoro de la tradición patria.

NUESTRO TIEMPO Y LA MISION DE LAS ESPAÑAS

POR
CESAR E. PICO

SENTIDO DEL RACIONALISMO Y SU ACTUAL CRISIS

Es ya un lugar común para cualquiera que presuma estar a tono con la moderna filosofía de la cultura que todo el carácter de los tiempos modernos, excepción hecha de la nueva era que ahora despunta, deriva del advenimiento y auge de la mentalidad racionalista. Decía Unamuno que la única manera de eludir el maleficio de los tópicos consistía en profundizarlos. Es éste un homenaje harto justiciero a los lugares comunes, despreciados a veces injustamente por los cultores de la originalidad a ultranza. No se advierte que ocultan en su seno grandes verdades y que todo su mal estriba en que facilitan la rutina mental coartando, por consiguiente, el pensamiento propio o, si queréis, el re-pensamiento. En ocasiones, y a la zaga, por cierto, de las mentalidades creadoras, el tópico suele revestirse de un atuendo erudito a tono con las preocupaciones coetáneas. En nuestros días, incluso, se viste de historicismo. Pero quien sepa

estar alerta, sabrá, con Unamuno, escapar al mortífero influjo de la expresión corriente para buscar la verdad libertadora en las profundidades del sentido.

Volvamos ahora a nuestro tema. La letra dice: el racionalismo explica la Edad Moderna. El espíritu reclama una comprensión cabal de lo que se entiende por racionalismo en su dimensión sociológica. Aquí, como en todo lo que atañe primariamente al orden de lo social, las ideas en boga excluyen, desgraciadamente, toda referencia formal a ese modo de la vida humana, tan poco explorado en su textura concreta, que se ha denominado sociedad civil. Incluso las consideraciones corrientes acerca de la génesis del racionalismo apenas orillan el tema y dejan en la penumbra la auténtica naturaleza de ese hecho histórico. A lo sumo se ha visto que la aparición histórica del racionalismo coincide con una insubordinación de la razón humana respecto a las verdades suprarracionales en que se afincaba la antigua cristiandad. De ahí que se haya definido el racionalismo como una actitud mental que no reconoce ninguna instancia superior a la razón. Se le encara, así, en contraposición a la actitud histórica precedente, pero no se le mira en su peculiar y propia fisonomía; se contempla el transcurrir de la historia como una sucesión de características diversas, pero no se indaga la índole esencial de cada una de ellas, ni el proceso causal de su desarrollo. No se ha observado que, una vez constituído y triunfante, el racionalismo no consiste en un mero desacato a las verdades suprarracionales. Lo prueba el hecho de que un acatamiento individual a las regulaciones de la teología—el caso, v. gr., de la inmensa mayoría de los pensadores católicos contemporáneos—es perfectamente conciliable con esa actitud racionalista cuya más evidente manifestación es una ceguera total frente a la índole *sui generis* de la concreta, transeúnte e irreversible realidad histórica. Este tipo de especulación abstracta, desentendida de los hechos más llamativos e inéditos, puede muy bien compaginarse con el sometimiento

a las normas directivas de la Fe teologal; puede, incluso, componerse con cierto lirismo patético nacido del sentido trágico de la existencia; pero si no penetra con el rigor intelectual requerido en las simas abisales de la vida humana, si no percibe la auténtica fisonomía de los hechos sociales—en los que suele revelarse la asombrosa y proteiforme imagen del hombre a través de tiempos y lugares—se divorciará del acontecer histórico, dejará de influir en la cultura y—*logos* desencarnado—carecerá de eficacia redentora. Más que en una independencia respecto a la fe cristiana, el racionalismo consiste en un divorcio entre la vida y el pensamiento.

Cuando la Fe, como el alma en la materia, configuraba el cuerpo entero de Europa, no podía hablarse siquiera de una fisura entre la razón y la vida. Por consiguiente, para que ese hiatus haya podido producirse, fué menester que se desplazara la Fe, es decir, que ésta dejara de ocupar el lugar central a cuyo alrededor se organizara la antigua cristiandad. Sería, sin embargo, un error considerar que la insubordinación de la razón que aparejó ese desplazamiento de la Fe y que originó, más tarde, un tremendo divorcio entre la especulación y la vida, por ser causa ocasional y, en cierto modo, eficiente del racionalismo en el orden histórico, sea también su causa formal. La mentalidad racionalista consiste, repito, en el mencionado divorcio, en un Logos desencarnado, y no en el desacato que le preparara su itinerario histórico. Para imperar en el mundo y subyugar a los espíritus, fué necesario que la sociedad, *en cuanto tal,* desertara de la Fe, que dejara de asentarse en los basamentos profundos de esa creencia unánime y compartida; pero ello fué tan sólo condición o prerrequisito de su advenimiento. Una vez separada la razón de la vida, podría incluso retornarse a la antigua sumisión teológica, sin que por ello depusiese la razón abstracta su osada corona de señora del mundo. En vano oponía Pascal, en los albores del racionalismo, el *esprit de finesse* al *esprit de géometrie.* Muchos

años habían de pasar para que ascendiese en el horizonte la epistemología déltheyana de las ciencias del espíritu y, sobre todo, la razón vital del gran Ortega, especialmente adaptada a las sinuosidades de la existencia.

LAS CREENCIAS SOCIALES.

Esta encarnación del Logos, como la he llamado yo metafóricamente, exigiría, desde el punto de vista católico, que la sociedad misma, y no sólo los individuos que la componen, recuperase la Fe. Podrá esto parecer extraño, e incluso ininteligible, si no se hace una distinción importantísima entre la Fe teologal—Fe en sentido estricto, con mayúscula—y fe social, coincidente o no con aquélla. Estorba, para hacer esta discriminación, todo juicio que espontáneamente formulemos acerca de la verdad intrínseca de la Fe teologal y de los males anejos a la apostasía de la sociedad respecto a la misma. Estorba, igualmente, la propensión subrepticia a suponer que la sociedad carece de estructuras propias y que no consiste más que en la suma de sus miembros integrantes, coaligados, en definitiva, por vínculos éticojurídicos. ¿Quién no ha escuchado, hartas veces, prédicas que denotan ese error larvado y funesto? Se proclama, en efecto, como un axioma inconcuso que todos los males sociales hallarían radical sanación con la reforma moral de todos los individuos. Y no seré yo quien niegue los inmensos beneficios que una tal reforma, aun suponiéndola factible, aportaría; pero afirmo que muchísimos y fundamentales problemas no tendrían por ello la solución apetecida. Si todos los médicos fueran buenos cristianos—y digo esto a título de ejemplo ilustrativo—no estarían por eso resueltos todos los problemas que el progreso de las ciencias médicas irá paulatinamente desvelando. De la misma manera, la comunión de todos los ciudadanos en la Fe teologal no

asegura, en cualquier época histórica, que dicha Fe sea la fuente exclusiva, ni siquiera la más importante, donde la *comunidad* o cuerpo social vaya a abrevar su sed de preocupaciones temporales y profanas. Si vemos, por una parte, que la sociedad pertenece, de suyo, al orden natural, y si sabemos, por otra, prescindir de toda consideración axiológica para sólo atenernos a la pura especulación teorética, nos será fácil comprender que el conjunto de creencias efectivas sobre el que se elevan las estructuras sociales puede o no corresponder a lo que llamamos creencias en sentido religioso. Para entender lo que ahora denominamos fe social es necesario hacerse bien cargo que toda sociedad se asienta sobre un cúmulo de creencias tácitas, verdaderas o falsas, identificables o no con la verdadera Fe, compatibles o incompatibles con ella; creencias *sociales* que, infiltrándose en las almas, aseguran, en un estrato profundo, la estructuración de la comunidad y la convivencia efectiva entre los miembros que la integran. Toda agrupación humana convive verdaderamente cuando se erige sobre un fondo de creencias compartidas, cuando presta tácita aquiescencia a una cosmovisión, más o menos completa y elaborada, que fundamenta y dirige, de hecho, las ideas, sentimientos y quehaceres del hombre en orden a la vida en común. Este carácter de ser fundamento o principio rector de la convivencia civil, otorga a las creencias sociales una importancia primordial entre las vigencias consuetudinarias, es decir, entre el constitutivo formal de toda sociedad. Desprovisto de ese cimiento soterraño, el edificio social no podría ostentar sus someras construcciones. Sepámoslo o no, querámoslo o no (esto del saber y del querer incumbe a la conciencia del yo), en la sociedad se está para realizarse en una dimensión extraindividual; para, a pesar de las mil coacciones impuestas por los usos, entrar con ellos en relación efectiva con los desconocidos que pertenecen a la misma comunidad histórica que agrupa a todos. Y este convivir, este

vivir cabe a los otros, implica una tácita comunión en afanes unánimes y en las creencias que, como el polo magnético a la brújula, las orienta en un sentido determinado.

Crisis substantivas y crisis accidentales

No es este el lugar para profundizar el tema orteguiano acerca de ideas y creencias. Pero ya que he aludido a la doctrina sociológica de este genial filósofo, gloria de Europa y de las Españas, debo completar este ligero esbozo mencionando la distinción por él magistralmente formulada entre crisis históricas substantivas y crisis accidentales.

Si nos figuramos el organismo social como constituído por una serie de estratificaciones o capas asentadas las unas sobre las otras, de modo que la más baja o profunda desempeñe el papel de sustentáculo del conjunto, podemos representarnos fácilmente la desigual importancia que, respecto al conglomerado total, pudieran tener diversos cortes o hendiduras verticales. Si el tajo sólo afectase las capas someras no quedará escindido el bloque en dos porciones; mas si llegase a dividir el basamento, la partición será completa y a la primitiva unidad habrá sucedido una efectiva dualidad. La imagen ayuda a comprender la diferente importancia de los antagonismos sociales. Si éstos tan sólo comprometen los estratos superficiales de la colectividad, estaremos en presencia de una crisis accidental, porque ella no logra escindir la unidad entitativa del cuerpo social (y hasta podría decirse que tales conflictos, por responder a la finalidad inmanente de toda vida, resultan, a la postre, beneficiosos para la comunidad considerada en sí misma); pero si el corte llegase hasta la base última de las creencias sociales, entonces el conflicto divide realmente la sociedad en parcelas, en bandos discordantes, que hacen por de pronto imposible la unidad originaria. En tal caso diremos que se ha producido una crisis substancial o substantiva de la

comunidad plasmada por la historia, ya se trate de naciones, ya de culturas abarcadoras de múltiples nacionalidades.

De las consideraciones anteriores surge patente este corolario: si después de una crisis que afecte al substrato basal de las creencias sociales, la sociedad no se fragmenta, ello es señal de que se ha producido una substitución de los cimientos, es decir, que ha sobrevenido una nueva creencia y se han vuelto a soldar las parcelas separadas. La llamada crisis substantiva aparece, entonces, como un período de transición entre la antigua y la nueva creencia social. Durante ese lapso se siente el hombre perplejo, inseguro, como si se le hubiese quitado el suelo firme donde hace pie. Sólo cuando el nuevo orden se estabiliza se torna a la confianza y a la paz social.

Subrepticiamente, sin que por lo general se tenga de ello plena conciencia, se operan en la historia estos cambios profundos de la fe colectiva que inauguran una nueva edad. La razón que explica estas transiciones, la da Ortega apelando al dinamismo vital que excluye de sí toda fijación estática. Si la cultura es, sociológicamente hablando, «la serie de soluciones más o menos satisfactorias que inventa (el hombre) para obviar a sus problemas y necesidades vitales» (1), no es menos cierto que tiende también el hombre a abusar de dichas soluciones aceptándolas como tópico inerte, es decir, horras de todo esfuerzo personal. Así la cultura se anquilosa y desvitaliza. Las creencias se imponen mecánica y coercitivamente a despecho de la adhesión viva y espontánea de las almas y el hombre termina ahogado por las convenciones. Es el proceso de mecanización del alma, que termina en la socialización del hombre, en la absorción del individuo por el todo gregario. De no sobrevenir una nueva fe social, el proceso terminaría con la muerte. Así han perecido, en el decurso de la historia, muchísimas culturas y civilizaciones, y tamaño riesgo bastaría para no son-

---

(1) *Esquema de las crisis.* «Rev. de Occ.», Madrid, 1942, p. 53.

reír olímpicamente de los justificados sobresaltos que suele provocar en quienes, ajenos a todo relativismo axiológico, sienten el celo sagrado de la ciudad. Mas si la salvación adviene, será imposible el retorno a un estado idéntico al anterior. Se opone a ello la irreversibilidad ineludible de la historia, expresión particular de aquella verdad metafísica que afirma la imposibilidad absoluta de dos seres enteramente iguales. *La pervivencia de la comunidad histórica después de una crisis substantiva sólo sería, pues, posible por la participación en una nueva creencia colectiva.* Ello es compatible con la persistencia de muchos individuos adictos todavía a la antigua fe; pero—adviértase bien—si dichos individuos *conviven* con los demás, esa convivencia se establecerá *al margen* de la propia fe personal e implica necesariamente cierta coparticipación, al menos práctica, en la nueva fe que conglutina el cuerpo social de que son miembros. No interesa aquí considerar cómo se las arregla el individuo para compaginar en su mente dos creencias diferentes que, incluso, pueden ser contradictorias; puede muy bien tratarse, como he insinuado, de una coparticipación meramente práctica que postula y exige esa virtud del mutuo respeto personal en que consiste la legítima tolerancia; mas sea de una manera conciliable o no con la autenticidad de cada uno, lo cierto es que, sociológicamente hablando, la convivencia social, la estabilidad y la paz en la ciudad, exigen conformidad con la nueva fe que superó la crisis. De lo contrario, se producirá una convulsión o lucha antagónica que, según comprueba la historia, ofrece dos salidas: o bien la sociedad se parcela en fragmentos, cada uno de los cuales se consolida sobre sus respectivas creencias, o bien permanece unida a expensas de la aniquilación de alguno de los bandos contendientes. O escisión definitiva o exterminio. Tal acaeció en Europa cuando la comunidad occidental rasgó las creencias que animaban el vasto cuerpo de la cristiandad medieval. Fué el tiempo de las terribles guerras religiosas. Algunos Estados se modelaron sobre el núcleo de

sus respectivas religiones; se unificaron otros mediante la anulación violenta de los grupos disidentes. Es inútil imaginarse otra salida y pensar, v. gr., que una falsa unidad establecida a la fuerza pueda perdurar mucho tiempo, o que podría restituirse el pasado régimen mediante un retorno puro y simple de todas las almas a la desplazada creencia colectiva. Aunque no se opusiera a tal intento la mencionada ley de la irreversibilidad que rige la historia, sería suficiente argumento comprender la imposibilidad de transformar en *social* una fe que ha quedado como patrimonio *individual* de algunos hombres. Una fe individual, sean cuales fueren las diferencias—incluso teológicas—que tenga con las libres determinaciones del sujeto, participa, en cierto modo, de los caracteres de las ideas y no puede transfigurarse en creencia comunitaria, sobre todo después de haber fenecido en cuanto tal. Sólo en un caso, según la tradición brahmánica, la verdad puede reabsorber en sus prístinas entrañas las consecuencias, legítimas o falsas, que de su actuación en la vida dimanaron: al fin de un «mavantara», a la terminación de un vasto ciclo cósmico. Pero se trataría entonces de la verdad *principial*, desnuda de los diversos atuendos con que se viste en los senderos del mundo bajo la inspiración de Clío. El concepto de irreversibilidad, propio de la manifestación contingente, no se aplica a la verdad eterna, necesaria e inmutable; sólo es válido para sus exteriorizaciones temporales, para su ropaje exterior, según la metáfora anteriormente explanada. Las sucesivas vestiduras con que la verdad absoluta se recubre durante su peregrinación histórica no serían más que análogos transeúntes y fugitivos de un analogado *principial* y, como tal, inmutable. «Sólo los superficiales—dice en alguna parte el conde de Keyserling—, en vista de la existencia de valores eternos, desconocen la ley del *kairos* que rige al mundo» (2). Y sólo los ilusos, añadiría por mi cuenta, pue-

---

(2) *Renacimiento*. Espasa-Calpe. Madrid, 1930, p. 237.

den pensar que un ideal absoluto pueda actuar en la vida sin hacerse histórico, es decir, sin someterse a la ley de la analogía que gobierna sus diversas manifestaciones. En un sentido profundo, hasta las verdades y máximas de la Revelación cristiana, sin variar por ello en su esencia inmutable, adquieren matices accidentales y hasta *propios* (3) de lugar y tiempo, que explican los diversos tipos de espiritualidad católica que nos ofrece la historia.

Dos consecuencias y una corroboración

De las reflexiones precedentes se deducen dos grandes consecuencias, ambas de suma importancia para quienes lleven encendido en el pecho el doble celo de la casa de Dios y de la casa paterna, de la Iglesia y de la Patria. Advierto que se trata de consecuencias generales cuya aplicación al lugar y al tiempo dependerá de lo que aconseje la prudencia.

Primera: Una vez desplazada la Fe teologal por otras creencias sociales y especialmente en período de crisis substantiva, el cristiano debe procurar una doble convivencia: por un lado, sin detrimento—claro está—de la integridad de la doctrina, ha de conciliar la verdad de su Fe con el estilo impuesto por los tiempos coetáneos: he aquí la convivencia de la Fe (con mayúscula) junto a la nueva fe social (con minúscula); por otro, ha de buscar la paz antes que la guerra y no deberá olvidar que la verdadera fraternidad entre los hombres, tan amenazada en las convulsivas transacciones críticas, debe cimentarse en el único precepto que resume a todos, el precepto de la caridad: he aquí la convivencia del creyente con el infiel. No vayáis a

(3) Digo *propios* en el sentido riguroso del predicable de este nombre que estudian los lógicos. La historicidad se predica del hombre como un *propio* que procede de las oscuras entrañas de su esencia. *Cf.* mi prólogo al libro de Maulnier *Más allá del nacionalismo.*

creer que predico ahora una pasividad tolstoyana o gandhista que rechaza sistemáticamente la apelación a la fuerza. Contra Maritain (4) he sostenido la imprudencia nefasta que implicaría atenerse sin discernimiento al consejo de no resistencia frente al mal, especialmente en aquellas ocasiones en que la inminencia de horrendas calamidades públicas harían ineficaces y hasta culpables las actitudes espirituales dilatorias. Mas fuera de tales circunstancias excepcionales, la caridad *non ficta*, el amor verdadero de Dios en el prójimo, la dilección sobrenatural que asume o debe asumir todo el afinamiento de la sensibilidad moderna—ese afinamiento del cual, no obstante fugaces brotes de ferocidad colectiva, puede gloriarse la edad contemporánea—ha de desempeñar el principal papel en la restauración cristiana de la vida social. La caridad será siempre—y es ésta su excelencia—un sucedáneo, *por sobrenatural eficaz*, de la convivencia civil, cifrada en las creencias colectivas. Cuando todo se resquebraja, se obnubila la fe y la esperanza se reduce a un puro anhelo desesperanzado, el amor, más fuerte que la muerte, como dice el Apóstol, ostenta sus brazos salvadores y recupera en ellos la vacilante fe y da mejor apoyo a la confianza. La paz ha sido prometida en la tierra a los hombres de buena voluntad. No neguemos al adversario la sinceridad de su comportamiento según el precepto que ordena no juzgar para no ser juzgados, y arraiguemos nuestra conducta, por encima o por debajo de toda disidencia, en la dilección sobrenatural que procede del Espíritu Santo. De esta manera, la buena voluntad de todos traerá aparejado el cumplimiento de la promesa angélica : la paz que le va aneja.

Segunda consecuencia : La fe en la razón, actualmente en trance de desaparecer, se ha expresado política y social-

(4) Véase mi *Carta a Jacques Maritain sobre la colaboración de los católicos con los movimientos de tipo fascista.* Mi objeción a Maritain no incluye las doctrinas explanadas por el filósofo francés y versan tan sólo sobre un punto, por lo demás gravísimo, de *prudencia* política, válido tan solo para el tiempo de su publicación o para cualquier otro que sea similar.

mente en dos bandos igualmente racionalistas. El primero aceptaba el principio abstracto de la nacionalidad con entera prescindencia de los factores históricos y geográficos que dieron origen a la comunidad nacional; el segundo, comprobada la falacia del «principio», pretendió establecer, también de una manera racional, la fraternidad humana por encima de todas las fronteras y genealogías. La falacia de ambos intentos se ha hecho patente en este crepúsculo de la fe racionalista. Contra ambos se afirma el sentimiento de la comunidad nacional comprendido como un saber concreto y viviente. Este sentimiento invoca la historia, la creadora y destructora historia, contra la inmutabilidad de un pretendido principio destinado muchas veces a cohonestar orígenes bastardos y la aduce también contra el internacionalismo marxista, que, denunciando la contraria hipocresía, olvida el hecho previo y primario de la comunidad nacional concreta, lugar de encuentro del hombre con su contorno, teatro de amores y de conflictos, de goces y de dolores, adscritos, respectivamente, a la fidelidad y al desamor por la ciudad natal. Desde este punto de vista, ningún economismo, elevado por la especulación racionalista a la categoría de un principio supremo, dará la última explicación del acaecer humano, por la sencilla razón de que los hechos económicos, para realizarse, suponen la existencia previa de ese sujeto de la historia que denominamos sociedad civil.

Pues bien: el sentimiento de la nacionalidad, así entendido, tampoco puede cerrarse sobre sí mismo e impedir la armonía internacional, la difusión de la cultura y, por encima de todo, el advenimiento del reino de Dios. Esta es la segunda consecuencia que quería destacar: la fidelidad al carácter nacional, a la idiosincrasia modelada a través de las vicisitudes históricas; la justa jactancia en las propias virtudes contrastadas por la propia y gloriosa perduración a través de los infinitos embates del tiempo, debe compaginarse con una postura abierta, con una mentalidad porosa a las ajenas cualidades. En otros términos, la custodia y sal-

vaguardia del propio ser debe estar dispuesta a aceptar aquellas perfecciones extrañas que aseguren la futura síntesis ecuménica.

Muchas veces he oído decir a espíritus ponderados que eso de un próximo y venturo ecúmeno no les convence. Espíritus sobre manera lógicos, no comprenden que la futura unidad y achicamiento del mundo no sólo está condicionada por aquellos factores técnicos aducidos apodícticamente por los más resobados lugares comunes, sino que puede considerarse como una consecuencia cierta de la actual crisis substantiva de la cultura. Nuestra crisis arrastra al mundo entero, no ya a naciones o a la civilización occidental. El mundo ha sido ya suficientemente occidentalizado como para que todos los factores que tengan alguna importancia decisiva en el acaecer histórico, no respondan en cierto modo a la difusión del racionalismo que inspiró la civilización occidental moderna. Si, pues, ésta entra en crisis substantiva, es que el universo entero ha de padecer los efectos de parejo acontecimiento. La crisis del racionalismo es, a la fecha, una crisis determinantemente mundial sean cuales fueren las fuerzas rezagadas que aguardan, si la coyuntura les fuera propicia, una intervención oportuna.

Todo muere en la vida histórica. Ahora le ha llegado el turno al señorío de la razón. La desconfianza del hombre contemporáneo frente a ésta llega en ocasiones a extremos injustificables. En todas partes se menosprecia el pensamiento, la vida contemplativa y teorética; nadie quiere escuchar al intelectual, al profeta; se predica el irracionalismo y se apela a las exaltaciones pasionales para dirigir la acción. Esta, la actividad pura, campea por doquiera como una fuerza ciega que atropella personas, derechos, vidas y haciendas. Tales son los síntomas más palmarios que atestiguan el naufragio de la cultura racionalista. ¡Qué lejos estamos de aquel acatamiento indiscutido que hasta hace pocos años entronizó a la razón como señora natural del alma! De programa y señuelo, de numen inspirador, de fe

colectiva, ha pasado la razón a su actual situación de vilipendio. Por eso la civilización moderna, arrastrando con ella al mundo entero, entra en crisis profunda, en crisis que llega a incidir sobre los estratos ocultos de las creencias sociales hasta ahora vigentes.

¿Cómo ha sido posible cosa semejante? ¿Cómo pudo desvanecerse la fe en la razón cuando están a la vista sus triunfos indiscutidos, el avance de las ciencias, los beneficios y prodigios de la moderna técnica? Es que la razón, en sus modalidades abstractas, el *ésprit de géometrie,* se ha mostrado impotente para captar y dominar el enorme y tumultuoso torrente de la vida. En las serenas zonas del pensamiento filosófico, en esa lejana atmósfera donde se incuban con mucha antelación las tormentas que se desatan luego sobre la tierra, se fué comprendiendo que la noética racionalista, adecuada preferentemente a la especulación matemática y a la metodología de las ciencias naturales, no se avenía al estudio de las ciencias del espíritu. El consiguiente abandono de estas últimas disciplinas no ha dejado de aparejar graves inconvenientes. Nunca como ahora se ha visto la tremenda autonomía de lo social frente a la inoperancia de las ideologías racionalistas y al pobre arbitrio de la voluntad humana ante hechos de cósmica magnitud. Esa gran desalmada—como llama Ortega a la sociedad—oprime violentamente a las personas. El hombre está perplejo y despavorido ante los problemas que su actividad le ha planteado porque—víctima de directivas puramente abstractas e ignorante del comportamiento real de los hechos sociales—anduvo desprevenido ante ellos y ahora se topa con que el contorno le devuelve, en términos de angustiosos problemas, las ideas y técnicas que antes le lanzara candorosamente.

Frente a una crisis de tal envergadura sería ingenuo pretender hallar de súbito soluciones viables y satisfactorias. Apenas si podemos aventurar algunas rutas posibles que permitan la evasión, la feliz arribada a tierra firme. Pero esta persuasión no debe llevarnos a una inactividad que entregue el mundo al caótico entrechocarse de terribles fuerzas insumisas a todo regimiento humano. Si no abarcamos la inmensa complejidad del drama, conocemos, al menos, algunos factores del mismo, inclusive algunos de considerable importancia. Tampoco estamos del todo desorientados. Ni escépticos, ni relativistas, nos sostiene la certeza de nuestra Fe, una sabiduría que sobrevive triunfante sobre otras que osaron sofísticamente competir con ella y perecieron. Poseemos una escala objetiva de valores, ajenos a toda estimación antojadiza. No somos racionalistas y accedemos al magisterio de la historia iluminada por la razón vital. Aspiramos, frente a las realidades humanas, a un saber concreto que no sea tan sólo particular, como el que proporcionan las ciencias naturales, ni tampoco enciclopédico, sino filosófico,, y que atisbe en las cosas la relucencia del espíritu. Necesitamos y procuramos un conocimiento integral que explore el dilatado territorio de la existencia y no tan sólo el cielo platónico de las ideas. Queremos, para expresarnos en analogía metafórica, que el Logos racional se una a la carne de las cosas para que, iluminadas éstas por la luz inmanente del Verbo, ostente el sentido íntimo y proteiforme de la creación, como epifanía deslumbrante del arte divino.

Todo esto podemos pretender los hispánicos aduciendo títulos que justifican nuestra presunción. Como acontece a todo proyecto lanzado hacia el futuro, lleva implícitos los riesgos del fracaso. Conviene sopesar, pues, los factores

favorables y los adversos; pero antes debemos considerar el cuadro de la crisis en sus antecedentes españoles para que nuestra acción responda al propio teatro de operaciones, adscrita a su peculiar fisonomía.

Se ha dicho que España estuvo, durante los siglos modernos, al margen de la vida europea. Sin dar a la frase un sentido literal y peyorativo, es harto cierto que el espíritu de la modernidad, el señorío de la razón pura, no cuajó en España hasta épocas muy recientes. Triunfante la Contrarreforma, el humanismo español, ceñido a la más rigurosa ortodoxia, siguió las propensiones de la inteligencia vernácula, ávida de cosas concretas en el orden moral, de erudición copiosa, de experiencias ascéticas y místicas, de expresiones realistas en el arte. Con tales proclividades era difícil para el español ser seducido por el diáfano encantamiento de la razón desencarnada y abstracta. El celo por la pureza dogmática, temeroso de heterodoxias extranjeras, así como cierta incapacidad de atención hacia todo lo que es exterior al yo personal, contribuyeron poderosamente a cerrar todavía más sobre sí misma a la nación ibérica. Ni el espejismo de líricas aventuras impulsó jamás las recias empresas españolas. Ni la lírica ni la música—expresiones ambas de la imaginación difluente—impusieron su impronta al genio nacional.

Sería interesante y divertido proseguir el análisis de estos rasgos psicológicos de la raza, pero con lo expuesto basta para que nos expliquemos el aislamiento de España. *Mutatis mutandis*—y es mucho lo que habría que mudar, porque entramos allí en el mundo de la gana, como diría Keyserling—, *mutatis mutandis,* repito, cabría decir lo mismo de las Españas de América. Tanto en ellas como en la metrópoli, el racionalismo penetra tardíamente en nuestros huertos cerrados. Fué un intento, no del todo logrado, de suplantar las antiguas creencias sociales por la nueva fe en la razón. La división política del mundo hispánico y las continuas guerras civiles que se suceden durante todo el

siglo pasado no son sino manifestación cruenta y externa de una lucha que se libraba oscuramente en el plano profundo de las creencias sociales. Hasta vuestra última y desgraciada contienda tiene por causa entrañable ese turbulento y oculto desplazamiento de las creencias básicas. La república, de corte racionalista, resultaba anacrónica a esta altura de los tiempos y pretendió imponerse mediante una serie de coacciones más o menos disimuladas que terminaron en el frente popular, máxima tiranía que la nación no pudo padecer sin recurrir a la rebeldía salvadora.

He aquí, pues, que España, y con ella la hispanidad de América, lo que he denominado las Españas, asisten a la substantiva crisis mundial sin haber padecido enteramente la propia. Somos espectadores rezagados de un drama que nos afecta parcial, aunque vivamente, y por ello acudimos a la arena agónica ágiles como atletas que no cargan sobre su cuerpo el pesado lastre que acumuló el racionalismo y que otros pueblos tienen primero que expulsar.

PRINCIPALES VENTAJAS

a) Pues bien: la primera ventaja consiste en el mencionado retardo, en la franquía con que aguardamos los venturos tiempos, libres de los hábitos mentales impresos por el racionalismo y que pueden sobrevivir después del naufragio de este último.

b) La segunda estriba en el genio de la raza, poco dispuesto, como he dicho, a las especulaciones de tipo abstracto. Pareja modalidad psicológica resultará, por consiguiente, especialmente apta para encarnar la razón en la vida y operar eficazmente sobre la tierra. La historia demuestra la incapacidad de las filosofías puramente racionales para producir frutos de paz. El racionalismo ha sido esencialmente destructor del orden y de las texturas sociales: de él procede el soplo huracanado de la revolución. El intento de

racionalizarlo todo y de excluir toda realidad que no se amolde o coincida con los esquemas abstractos fabricados por la razón, conduce a negar los usos, las vigencias consuetudinarias, cuyo carácter de irracionalidad transparece al más ligero examen. Ahora bien: son precisamente los usos el constitutivo formal de la sociedad, el nexo que permite comunicar y relacionarse con los seres desconocidos que integran la gran familia nacional a que pertenecemos. He ahí la razón profunda por la cual el racionalismo ha sido un ácido corrosivo de los vínculos sociales; he aquí, también, por qué la ausencia de una crítica racionalista frente a las costumbres y tradiciones vigentes, haya contribuído tanto a la estabilidad fundamental de las Españas a despecho de los enconos y de las luchas que agitaron o agiten su superficie.

d) Otro de los factores que facilitan el aporte español a la cultura venidera radica en el magnífico equilibrio moral realizado en España entre el abandono a la Providencia divina, exigido por el cristianismo tradicional, y la postura activa y heroica que procede del sentimiento germánico del honor. De este equilibrio surgen algunas consecuencias de muchos quilates. Por un lado, la ética española sabe conciliar como ninguna la obediencia y el mando, el sometimiento a las normas y la autonomía personal. De ahí el firme arraigo del individualismo y de la compostura exterior, signo de la propia estima y de aquella unicidad, incondicionada a lo humano, en que consiste la auténtica libertad. Frente a los progresos de la socialización que amenazan al mundo y que acarrean el riesgo de absorber al hombre en la termitera colectiva quitándole incluso la responsabilidad de sus actos y arrancándole su destino personal, el individualismo español se presenta como una de las más benditas esperanzas para todos aquellos que advierten aterrados el pavoroso peligro. Por otro lado, el mencionado equilibrio entre la actitud pasiva y las virtudes activas—entre el polo femenino y el masculino de la existencia—aseguran la perduración de la familia, refugio a su vez de la vida privada:

y de su aneja libertad. España es, en efecto, el único país matriarcal donde manda el hombre. La aparente contradicción de la frase desaparece en cuanto comprendemos que ese predominio del hombre sólo rige en la vida pública y que la mujer reserva para sí el recinto del hogar doméstico. Difícilmente arraigará en estas tierras la herejía feminista. Y digo herejía porque su triunfo importaría una alternativa desastrosa. La psiquis femenina, como se ha dicho acertadamente, es una unidad en la que no caben divisiones. La mujer, en cualquiera de sus juicios, sentimientos y actos, compromete la totalidad de su ser. Así constituída, es claro que está predestinada a la sociedad doméstica y que su influencia hogareña contribuya con impar eficacia a la formación integral del ser humano; pero esa misma excelencia de la mujer es el mayor defecto que puede darse para actuar en la vida pública. Es éste un dominio separado y hasta antagónico de la vida privada y que exige, por consiguiente, en quien a él se aventura, la capacidad de dividir su alma, de tabicarla en compartimentos estancos, para no llevar al hogar las preocupaciones de afuera, ni a la plaza pública las intimidades de adentro. Este es el estrago anejo al feminismo, alternativa terrible de destruir el hogar o la ciudad.

d) Finalmente, debemos incluir, entre los factores favorables, la extensión y vastedad de las Españas. Si las otras cualidades fueran tan sólo patrimonio de una pequeña población, segregada, por añadidura, del escenario mundial, fuera ingenuo y hasta fatuo ponerse a soñar en una intervención de considerable cuantía. Mas es consolador extender la mirada por los dilatados territorios que abarca la Hispanidad. Es mucha tierra dotada de ingentes recursos materiales; son muchos hombres adunados por un mismo espíritu y una misma sangre : religión y lengua, raza y fecundidad. Si mancomunados acudimos al llamamiento de la hora, nuestra sola presencia será un valioso ingrediente para la síntesis futura.

Todo lo humano es una mezcla de bien y mal y a las señaladas ventajas van adscritos algunos inconvenientes.

a) Por haber ido a la zaga de la modernidad nos hemos privado de alguna de sus ventajas. Al racionalismo se le deben, no hay que olvidarlo, los formidables progresos de la técnica. Y guste o no guste a sus arcaizantes desdeñadores, la técnica es poderío e instrumento de dominación. Por haberla despreciado han perdido su hegemonía las naciones latinas.

b) El desamor por las especulaciones abstractas, no obstante el sesgo beneficioso que le habíamos hallado, ha privado de fundamento gnoseológico a la honda mística de España. Tantos valores absolutos cuantos sentimientos: tal es el *humus* profundo donde hinca sus larvadas raíces la planta del energumenismo de frutos acedos y venenosos. Sólo en ocasiones excepcionales tienen sus jugos propiedades terapéuticas. Aludo a aquellos momentos de bravía contienda entre las fuerzas divinas y las demoníacas y en que la pasión exaltada del bien debe superar las furias atropelladoras del mal. Pero es bueno recordar a los guerreros que la guerra no es la situación normal del hombre civilizado...

c) La magnífica ética española tampoco está exenta de defectos. Aquí sólo vamos a señalar los que contrarían el influjo eficiente de las Españas en las empresas futuras. No es difícil profetizar que los próximos tiempos van a discurrir, en cierto modo, bajo el signo de Federico Nietzsche y acusarán un alza de los valores vitales y del tono hedónico de la existencia. Frente a esa perspectiva, la ausencia de ternuras demostrada hasta en la pobreza de nuestro idioma para expresar matices sentimentales, la sobrestimación de las realizaciones arduas, del recio gesto y del empaque austero, nos permite comprender cómo y por qué admirables aveni-

das heroicas se aparta el español de Dionysos sin venerar, tampoco, al dios Apolo.

d) Por último, pregunto: ¿La grandeza territorial de las Españas no implica trabas para el mutuo conocimiento y para el ulterior quehacer solidario?; ¿no vive, además, la América española en los abismos profundos del mundo de la gana como vió con genial acuidad y perspicacia el conde de Keyserling?; ¿no hay que aguardar sin impaciencias la irrupción del espíritu que la transfigure? Y en cuanto a la España madre, ¿no se siente acosada por una tentación de mística trascendente y aspira en secreto a la muerte como una liberación?

Los valores esenciales

«Dos pueblos—decía Chamberlain—padecen la voluntad de muerte: España y Alemania.» Los dos, advierto yo de pasada, han sido los máximamente calumniados. Pero la voluntad alemana de morir es una voluntad de renovarse renaciendo. La plasticidad del alma alemana y su abertura al mundo de la vida, busca en la muerte la condición requerida para las transformaciones históricas. En cambio, la voluntad de muerte a la española, es voluntad efectiva de morir. Cerrada sobre sí misma, la vida española es una vida fijada, estática, a imagen y semejanza de la inmóvil eternidad. No es extraño que aspire hacia el modelo y se desafecte de la imagen, aún a riesgo de renunciar al porvenir histórico. Siente el alma española el deseo recóndito de exclamar como Jesús: «*Regnum meum non est de hoc mundo.* Mi reino no es de este mundo. Si fuese de este mundo mi reinado, vendrían en mi ayuda mis hijos y discípulos, todos aquellos a quienes les di vida y beneficié con mis acciones generosas; e impedirían que fuese entregado al enemigo; pero mi reino todavía no es de acá: *nunc autem regnum meum non est hinc.*»

Ante esas sublimes palabras, versión un tanto libre del texto evangélico, ya pueden, como Pilatos, preguntar las gentes: Luego tú, España, ¿eres Reina? Y oirían la respuesta pertinente: Vosotros decís que soy reina y, en efecto, para eso estoy en el mundo: para dar testimonio de la verdad.

Mas esta verdad que testifica España es verdad integral, verdad divina y a la vez humana. ¡Oh España celestial y telúrica! Su poderoso arraigo en el suelo contrapesa sus anhelos de evasión celeste y la libra, a la postre, de su peligrosa voluntad de morir. No hay imagen más cumplida de ese humanísimo dualismo español que el paisaje de Castilla, de esa tierra ancha y recia, misteriosa y solemne, que sobrecoge el ánimo y explica en el lenguaje de su extraña belleza cómo se forjan los hombres capaces de todas las aventuras imperiales. En el paisaje castellano confluyen, efectivamente, tierra y cielo, símbolo contrapuesto del doble y antagónico destino que violenta el corazón humano. Aquel cerro que se divisa en lontananza ¿es verdaderamente un collado o un apiñado caserío? La sensación de irrealidad llega a su colmo si todavía nos preguntamos si se trata acaso de un cendal de nubes superpuesto al confín terrestre. Nada más ensoñador y ascendente; nada más telúrico que las llanadas de Castilla. La edificación, austera y parda, parece confundirse con la gleba y ésta, finalmente, con las nubes del horizonte. Arriba, un cielo luminoso de esmalte, vigila la inmensa quietud recostada sobre los campos.

He aquí el símbolo de la verdad integral que España proclama en la confusión contemporánea. Al margen de todo imperialismo, guarda el depósito de las certezas divinas y de lo que hay permanente en la moral humana. Son éstas, en definitiva, las verdades que importan, porque son las únicas que pueden infiltrarse en los soterraños cimientos de las creencias sociales y asegurar la continuidad católica, universal, del Evangelio. Sin pretensiones de rectoría política, puede ingresar España en el futuro ecúmeno aportando estos

ingredientes esenciales, letra viviente que vehiculiza la verdad primordial.

Y ya que es necesaria una nueva fe colectiva, exijamos, con todo el impulso de nuestro latente poderío, que las creencias básicas que van a sustentar la nueva edad se compaginen y acuerden con el pensamiento católico. No esperamos el retorno de todas aquellas libertades que prohijó revolucionariamente el racionalismo. Ante las coerciones sociales que las van ahogando, no tiene sentido oponer concepciones perimidas que las defiendan. La libertad se identifica con el espíritu; no es un *opus rationis*. Por eso es indestructible y, aunque se eclipse momentáneamente en la tierra, está siempre pronta a resurgir como la luz tras las tinieblas. Busquemos, pues, la Verdad integral, ecuménica, y la libertad se nos dará por añadidura. Sólo la Verdad nos hace libres. Por eso España, eterna misionera apostólica, puede levantar enhiesto y señero, con el de la Fe divina asociada a los valores humanos fundamentales, el áureo estandarte de la genuina libertad.

LA VIDA DEL HOMBRE EN LA POESIA DE QUEVEDO

POR
PEDRO LAIN ENTRALGO

«Lo que conozco y no lo que poseo
sigo...»

(QUEVEDO.)

VAMOS a definir, a través de los textos del poeta, la idea de la vida humana latente en la poesía de Quevedo. Sigamos para ello el método tradicional; distingamos con cuidado el género próximo y las diferencias específica y singular de lo definido.

GENERO PROXIMO Y ULTIMA DIFERENCIA

Planteadas así las cosas, ¿cuál es el género próximo de la antropología quevedesca? No parece muy recóndita la respuesta: ese género próximo es la idea cristiana del hombre. Quiero decir con ello que, para Quevedo, el vivir humano es el tránsito temporal y terreno de un espíritu personal creado de la nada, encarnado en un cuerpo, redimido por Cristo y destinado a vivir eternamente. La vida terrena es a la vez tránsito y prueba; el hombre es sobre la tierra un caminante: *viator*, le dicen los teólogos. Vivimos

caminando, esto es, haciendo sucesivamente nuestra vida y mereciendo con nuestras obras gloria y castigo; así hasta la hora postrimera o novísima.

Con ello no se ha dicho poco; mas no se ha dicho todo. Esa genérica verdad es entendida por los cristianos con mente analógica, como dicen los filósofos de la Escuela. Todos aceptan una misma idea de la vida humana; pero la entienden, si vale hablar así, con modulaciones diferentes, según su situación histórica y su peculiaridad personal. ¿Ha sido, es siempre igual, por ventura, la idea del tránsito terreno? Para algunos es un manso caminar; para otros, áspera lucha; éste ve en el mundo un campo de acción; aquél, un enemigo del que debe huirse; hay quien busca su perfección hablando y hay quien la conquista callando. Alguna razón tenía el que habló de las paradojas del Cristianismo.

Si quisiéramos construir un sistema de los modos típicos en que analógicamente se expresa la idea cristiana del hombre, tal vez pudiéramos señalar, desde un punto de vista histórico—caben otros : el metafísico, el social, el psicológico, el biológico—, hasta tres modos fundamentales, correspondientes a otros tantos modos de sentir la propia situación. Existe, en efecto, una versión cristiana del optimismo histórico, un cristiano sentimiento de seguridad ascendente o sostenida : ejemplo, Bossuet. Cabe también la versión cristiana del pesimismo histórico, una conciencia de ruina y hundimiento : testigo, Donoso Cortés. Hay, en fin, la versión cristiana de la vivencia de crisis : así interpretó su vida, en lo que ésta tuvo de histórica, el cristiano Menéndez y Pelayo.

Creo que este sencillo esquema sirve para empezar a entender la visión quevedesca de la vida humana. Como todo cristiano, Quevedo recrea por sí mismo la idea cristiana de la vida mirándola a través de dos vidrios : su propia experiencia de la situación histórica en que existió —España, primera mitad del siglo XVII—y su íntima e in-

transferible personalidad individual, esa en cuya virtud fué el hombre llamado Francisco de Quevedo y Villegas. Por fundidos que estos dos ingredientes de la personalidad humana se hallen en la existencia real de cada hombre, conviene ahora distinguirlos con resuelta precisión.

¿Cómo vive el poeta Quevedo su propia situación histórica? No contemos sus escritos en prosa, tan patentes, tan expresivos, tan conocidos. Varias composiciones poéticas suyas nos dan clara respuesta a tal pregunta: la famosa *Epístola censoria* al Conde-Duque; el soneto al mal gobierno de Felipe IV; aquel Memorial al Rey que comienza «Católica, sacra, real majestad...»; la sátira *Sobre el estado de la Monarquía* («Toda España está en un tris — y a pique de dar un tras...»); el archisabido soneto «Miré los muros de la patria mía...». Todo nos habla con la misma voz; todo nos dice que el español Quevedo sintió que el suelo histórico se hundía irremisiblemente bajo sus pies. Cuanto de histórico y social hay en su vida, se ofrece a sus agudos e implacables ojos—aquella pupila suya, tan carente de ternura—como una creciente, inexorable ruina:

Y no hallé nada en que poner los ojos
que no fuese recuerdo de la muerte [1].

Este sentimiento, común, en cierta manera, a tantos españoles sensibles y alertados del XVII, determina en Quevedo—digámoslo desde ahora—un visible pesimismo antropológico. Pero el pesimismo, nota genérica, se expresa en su vida y en su obra de dos modos bien diversos: uno, satírico o picaresco; otro que, para entendernos pronto, puede ser llamado «grave». La *Vida del Buscón* y la *Política de Dios,* son, en la prosa, los dos polos de esa dilemática expresión del pesimismo quevedesco.

Sostuvo Unamuno que uno de los rasgos diferenciales del casticismo castellano sería nuestra nativa tendencia a la disociación: disociación cognoscitiva entre el mundo de los hechos sensoriales (realismo) y el de las abstracciones

conceptuales (conceptismo); disociación volitiva entre los arrebatos de la voluntad y la indolencia de matar el tiempo; disociación literaria entre la socarronería satírica o burlesca y una visión puramente trágica de la vida humana. El espíritu castellano, afirma Unamuno, «es socarrón o trágico; a las veces, a la vez, pero sin identificar la ironía y la austera tragedia humana». Faltaría a los españoles castizos una capacidad de que castizamente disponen los ingleses y los franceses: la de fundir en expresión unitaria, mediante el *humor* o la *ironía*, la burla y la tragedia, la risa y el lamento.

Júzguese como se quiera la validez de esta sentencia de Unamuno. Personalmente, soy bastante escéptico respecto a los juicios absolutos en materia de peculiaridades nacionales o castizas. Pero, concedámoslo: en el caso de Quevedo parece cumplirse la tesis mencionada. A primera vista, Quevedo da razón a Unamuno *. Sin mengua del cristiano pesimismo que la empapa, su poesía sería una poesía limpiamente disociada: a un lado, el pesimismo burlesco de sus sátiras, el Quevedo que se ríe a carcajadas—con risa entre sana y amarga, con grosero y brutal realismo, a veces—de las damas complacientes y los maridos burlados, de los viejos mal avenidos con sus canas, de los tacaños, de los malos clérigos, de los jaques; a otro lado, el Quevedo que canta con dolorido desgarro, con indeficiente gravedad, la fugacidad y la inconsistencia de la vida, el cuidado de existir, la congoja del amor humano, el reposo del hombre en la muerte. Metido entonces en sí mismo, en aislamiento individual a la vez trágico y moderno, estoico y cristiano, se asoma el poeta a las ventanas de su ser de hombre—escasas ya—y grita a los demás su terrible «sálvese quien pueda»

Vive para ti solo, si pudieres,
pues sólo para ti, si mueres, mueres [2].

(*) Estoy seguro de que mi expresión soliviantaría un poco a don Miguel: él no quería «tener razón», sino «tener verdad». Dios le haya hecho vivir allá donde la razón y la verdad coinciden siempre.

Conviene, sin embargo, no fiarse de las primeras apariencias, y más cuando se trata de cosas humanas, de cosas tan harto humanas como la expresión literaria de un hombre. La piedra y el animal son siempre lo que parecen; el hombre puede no serlo, porque pertenecen a su ser la intimidad y la libertad: puede recluirse en sí mismo, puede no hacer lo que le nace de dentro. La obra de Quevedo parece «castizamente» disociada, según el entendimiento unamuniano del casticismo. ¿Lo es en verdad? ¿Conformóse Quevedo con esa ostensible disociación entre la apariencia que mueve a la burla y una realidad honda, ante la cual no cabe sino el grito de dolor? ¿Fué su intención más íntima disociar en esas dos mitades contrapuestas—apariencia y verdad, sátira y lamento, abertura burladora y estoica reclusión—su complejo mundo humano y literario? Yo creo que no. A reserva de considerar en otra ocasión lo que respecto a la vida humana dice la poesía satírica y burlesca de Quevedo, trataré de mostrar la verdad de mi aserto analizando con detenimiento y orden la idea del hombre contenida en su poesía «grave». *Liceat experiri.*

CONSISTENCIA DE LA VIDA

El hombre comienza a vivir naciendo: profunda y vulgarísima verdad que no todos recuerdan. Descartes, por ejemplo, olvidó demasiado que el hombre es *une chose qui naît et meurt*, además de ser *une chose qui pense*. Quevedo, vitalista a su manera, lo tuvo siempre en cuenta y nos dijo con claridad e insistencia lo que para él era el nacimiento del ser humano a la vida en el mundo. Nacer es, por lo pronto, cambiar claustro por cárcel, madre por mundo:

Del vientre a la prisión vine en naciendo;
de la prisión iré al sepulcro amando
y siempre en el sepulcro estaré ardiendo [3].

Buena parte del sentir de Quevedo se ha hecho letra en este terceto: el mundo, mirado como prisión, le muestra más su frontera que su ámbito; la vida terrena es un tránsito enamorado hacia la muerte; la muerte misma, un estado al que ha trascendido la llama de su amor en la tierra. Naciendo, empieza el hombre a morir, esto es lo único cierto:

Antes que sepa andar el pie, se mueve
camino de la muerte... [4]

El nacimiento a la vida nos instala, de golpe, en el tiempo, esto es, en la mudanza: ritmo cierto y seguro en el caso de «cielos y estrellas», camino hacia la muerte en todo lo que vive. Véase cómo, increpando al tiempo, expresa Quevedo el contraste entre los dos modos de durar y mudar:

Tú, que con los mismos pasos
que cielos y estrellas mueves,
en la casa de la vida
pisas umbral de la muerte... [5]

De ahí que el llanto, visible testimonio de la constante victoria del tiempo sobre la vida—no lloramos sólo por ser desgraciados; lloramos porque antes no lo fuimos y porque luego podemos dejar de serlo—, sea el primero y más universal gesto del contacto del hombre con la vida. Cuando nace un hombre, el querer ser de su espíritu topa violentamente, como el pájaro contra la jaula reciente, con el no poder ser de su existencia terrenal; por eso llora; por eso

todos muriendo en lágrimas vivimos
desde que en el nacer todos lloramos [6].

Y aún es más dramática y sincera la tesis cuando el poeta habla de sí mismo:

Nací desnudo, y solos mis dos ojos
cubiertos los saqué, mas fué de llanto [6a].

Esta plañidera concepción del nacimiento procede, por supuesto, del juicio de Quevedo acerca de la vida a que se nace. El dolor de nacer no depende del «de dónde», sino del «a dónde»; no es dolor de despedida, sino de arribada. Nace el hombre a vivir en cuerpo y mundo. ¿Qué tiene esta no solicitada vida, para que así duela a Quevedo el primer encuentro con ella? Tres notas principales definen, creo, la idea quevedesca del vivir humano: su incertidumbre, su fugitividad, su inconsistencia. Vivir humanamente es un negocio incierto, fugitivo e inconsistente en su misma raíz; la poesía «grave» de Quevedo nos lo dice sin descanso.

Nos habla en primer lugar de *incertidumbre*. Sin previa consulta y sin previo advertimiento ha sido lanzado el hombre a su existencia en la tierra. Si sólo se atiene a su propia y nuda existencia, a lo que por sí mismo descubre en sí mismo y en su mundo, por necesidad ha de sentirse incierto, si no perdido, en el inexorable empeño de ejercitar su libertad:

Por norte llevo sólo mi albedrío
y por mantenimiento mi cuidado [7],

dice de sí el peregrino Quevedo. La situación espiritual del hombre moderno, consciente y hasta jactancioso de su libertad individual, pero oprimido por la carga de usarla, transparece con mucho vigor en esos dos versos del moderno don Francisco. Otros, puestos en ese trance, confiarán en su razón y buscarán un método para bien conducirla; él, desengañado, mas no desesperado, se entregará a la sola segu-

ridad de una secreta, sobrerracional esperanza: «Y sólo en la esperanza me confío», concluye. La vida es, por tanto, ávida soledad, andadura incierta, colisión permanente con realidades o sueños oscuros, imprevisibles, turbadores:

¿Quién, cuando con dudoso pie, y incierto,
piso la soledad de aquesta arena,
me puebla de cuidados el desierto? [8]

El poeta Quevedo y el filósofo Descartes, su contemporáneo, viven la misma incertidumbre espiritual; pero Descartes la vive tiempo arriba, cara a una futura seguridad —que ésta sea utópica, no hace al caso—, y Quevedo tiempo abajo, con una esperanza forzosamente situada no más que allende la muerte y el mundo. Pronto se han consumido bajo el sol de Castilla las suaves frondas del Renacimiento. La «ciega noche» [9], el «yerto escollo» [10], la «yerma orilla» [11], la «muda senda» [12], la arena solitaria, son las metáforas con que el poeta nos dice cómo veían sus ojos el ámbito de su existencia personal; el «pie dudoso» y el «pie perdido», las expresiones casi constantes de su experiencia de viador [13]. Si el alma no recibe «un nuevo corazón, un hombre nuevo»—con urgencia los pide desde dentro de sí mismo el caduco Quevedo [14]—, no puede ser otra la imagen de su mundo; pero el hombre no es dos veces joven, y no cabe otra novedad que la estupenda de convertir la mirada a lo que no pasa. Mientras tanto, este «polvo sin sosiego» que somos [15], va caminando, abrumado por su propia existencia, incierto siempre, hacia un morir seguro y cada día posible:

Cargado voy de mí: veo delante
muerte que me amenaza la jornada... [16].

La vida del hombre es, además de incierta, fugitiva. La radical *fugitividad* de nuestra existencia, esta inasibilidad

del instante, este rápido curso hacia el término ineludible, son, no hay duda, uno de los más frecuentes motivos de la poesía de Quevedo. Viejo tema, la fugacidad del vivir. Desde la antigüedad semítica hasta hoy, y salvados los escasos y dispersos momentos en que el hombre ha sentido su vida como placiente plenitud, vuelve y vuelve, amigo o enemigo, oportuno o perturbador, a la pluma y a la lengua del hombre. «Mis días son más raudos que la lanzadera», decía Job (VII, 6); *Ogni cosa è fugace e poco dura*, repetirá Lorenzo de Médicis, cuando parece que el mundo renace. Pocos, sin embargo, han expresado con tanta fuerza como Quevedo, con tan dramático y dolorido desgarro, el sentimiento de la propia fugacidad:

¡Cómo de entre mis manos te resbalas!
¡Oh, cómo te deslizas, edad mía!

dice una y otra vez [17]. La vida, «cada instante en el cuerpo sepultada» [18], fluye y se consume sin tregua. Ved la herida energía con que lo dice Quevedo:

Ya no es ayer, mañana no ha llegado,
hoy pasa, y es, y fué, con movimiento
que a la muerte me lleva despeñado.
Azadas son la hora y el momento,
que, a jornal de mi pena y mi cuidado,
cavan en mi vivir mi monumento [19].

No hay lengua poética en que todos los tiempos verbales jueguen y se combinen con tan significativa vivacidad: «soy un fué, y un será, y un es cansado», nos dirá luego. El tiempo, dimensión constitutiva del ser terreno del hombre, es a la vez causa y visible operario del cuidado de existir. Quevedo lo siente con penetrante agudeza y manifiesta su sentir definiendo poéticamente la vida humana con ese

barroco trenzado de presentes, pretéritos y futuros. Así se entiende que en todo instante, hasta en los más placenteros, discierna este fiero pesimista su acción consuntiva de la existencia:

risueña enfermedad son las auroras,
lima de la salud es su alegría [20].

En la aurora no ve el poeta el día joven, sino el día pasado; los «dedos rosados» de que nos hablaban los versos de Homero, versos de antelucano, son ahora los dedos implacables de la devanadora Láquesis. La salud misma, mellada por cada aurora, más que reposo o equilibrio es guerra

de su propio alimento combatida [21].

No hay contento posible en la vida del hombre, si el alma está verdaderamente despierta, viene a decirnos Quevedo. La vida intensa engendra el ansia de vivir—«bebe el ardor hidrópica mi vida...» [22]—y con ello se inflige la herida que de continuo la mata.

Si la vida humana es esencialmente fugitiva, si vivir en el mundo es desvivirse, bien puede afirmarse que el hombre muere viviendo. «*La mort* — decía Montaigne — *c'est une partie de nostre estre, non moins essentielle que le vivre*» [23]; pero lo que fué advertencia o cautela en este artista de sí mismo—«*j'ay mis touts mes efforts à former ma vie; voylà mon mestier et mon ouvrage*», nos confiesa—, hácese ronca conclusión en nuestro desengañado poeta. Más que su término, la muerte es un momento esencial y constante de la existencia humana. Vivir humanamente no es sólo morir, pero es morir: «muerte viva es nuestra vida» [23a]. Cuando el hombre percibe lúcidamente la fugitividad de su vida, descubre que su nacimiento y su muerte, vivido aquél como tácito recuerdo, sentida ésta como oscura anticipación, se

hallan presentes en la real estructura de cada uno de sus instantes temporales. ¡Con qué vigor, con qué desgarro lo sabe cantar Quevedo!:

Ayer se fué, mañana no ha llegado,
hoy se está yendo sin parar un punto:
soy un fué, y un será, y un es cansado.
En el hoy y mañana y ayer, junto
pañales y mortaja, y he quedado
presentes sucesiones de difunto [24].

«Presentes sucesiones de difunto»; huelga cualquier comentario. Quien así concibe el curso temporal de su propia vida, ¿podrá contemplar la realidad exterior a sí mismo, sea ésta la que fuere, sin proyectar sobre ella ese hondo sentir de la propia caducidad? Tanto como la decadente existencia de España, es la íntima experiencia de su humana vida lo que le pone en la pluma aquellos dos últimos versos del «Miré los muros de la patria mía»:

y no hallé cosa en que poner los ojos
que no fuese recuerdo de la muerte [25].

De ese mismo entrañable sentimiento, unido ahora a cierta secreta iracundia de amador de la vida, mana también el estupendo énfasis polémico con que el poeta alude a la segura corruptibilidad de la piedra funeral:

porque también para el sepulcro hay muerte.

La vida humana es incierta y fugaz. Es, además, inconsistente. Si la fugitividad de nuestra existencia terrena es rigurosamente esencial, si el hombre sólo puede vivir dejando de vivir, consumiéndose, esa vida suya carece de verdadera consistencia; la *inconsistencia* del vivir humano —cuidado: no digo del ser del hombre— es así la tercera

de sus notas definitorias, dentro de la consecuente y radical poesía «grave» de Quevedo.

La vida es vanidad, *omnia vanitas.* En todas las épocas hubo hombres que, con una u otra intención, estoica o cristiana, eudemonista o ascética, sentenciaron la vanidad de todas las cosas: la riqueza, el placer, los honores del mundo. Dejemos intacta la tarea de discernir cuándo la sentencia fué sincera y cuándo fué retórica o resentimiento. Quevedo sigue la transitada senda y canta una y otra vez la inanidad de los bienes terrenales. Bien; que pague su tributo a la costumbre: Concedámosle, por añadidura, una considerable dosis de sinceridad, y no demos por ahora mayor momento a esos consuetudinarios pasos de nuestro poeta. Lo que de él nos importa, en efecto, no es el tópico, sino la original radicalidad. Antes he aludido a ella. Quevedo, hombre extremado y penetrante, dará un paso más y afirmará con total resolución la inconsistencia de la vida misma. Sí, *omnia vanitas;* pero la vanidad, la condición huera o perdidiza, no es de las cosas, sino de la vida que con ellas trafica y en ellas se apoya. No es vano el honor del mundo por ser honor, sino por ser humano; la inconsistencia pertenece al supuesto, no a lo que sobre él pueda poner su inquieta brega en el mundo. ¿Qué peso tenían, en verdad, las grandes e innegables glorias de Alejandro—«el rayo amanecido en Macedonia»—cuando Alejandro mismo, reducido a cenizas, «no pesa ya una libra»? [26].

La muerte, entendida como dimensión constitutiva y permanente de la existencia humana, es el testimonio supremo de su esencial inconsistencia:

pues si la vida es tal, si es de esta suerte,
llamarle vida agravio es de la muerte [27].

Esta profunda convicción de Quevedo le lleva a emplear de continuo la idea de la muerte para dar expresión a la carencia de peso propio, a la oquedad de la vida terrenal: la vida

es «nudo frágil del polvo y el aliento», «sombra anhelante de viento sucesivo» [28]; el cuerpo, tumba que aniquila el ser verdadero del hombre:

menos me hospeda el cuerpo, que me entierra [29];

todo cuanto pretendemos o logramos para en «poca tierra» [30]. Impónese, pues, esta conclusión; que la vida del hombre sobre este suelo está próxima a ser una pura nada:

pues es la humana vida larga, y nada [31].

Incertidumbre, fugitividad, inconsistencia. La conjunción de estas tres esenciales propiedades de la existencia terrena del hombre hace que la vida se muestre a la retina poética de Quevedo como cuidado permanente, soledad, prisión, temor, dolor. La incertidumbre de existir humanamente traspasa con el dardo del «cuidado» nuestro espíritu [32]; el cuidado es el más elemental mantenimiento del hombre [33], su carga permanente:

... al rigor de mi cuidado
busco yo, ¡ay si le hallase!, algún olvido [34].

dice éste acongojado. La soledad es para Quevedo un imperativo urgente—«vive para ti solo, si pudieres...»—, mas también acerba pesadumbre:

Más solitario pájaro, ¿en cuál techo
se vió jamás, ni fiera en monte o prado?
Desierto estoy de mí... [35].

¿Dónde tiene el poeta el centro de su verdadero ser, cuando se siente desierto de sí mismo? Luego intentaré dar una respuesta. Pero, cualquiera que ésta sea, quien vive sin vivir en sí, ha de ver necesariamente su vida como una opresora limitación: «la vida es mi prisión, y no lo creo» [36], dice Quevedo por todos los dolientes de soledad y ambición

verdaderas. Su mismo albedrío le tiene en prisión [37]; vive, por otra parte, asido al «duro remo del temor»; advierte que le envuelve aquella sombra ciega, madre y autora del miedo, que cubrió al mundo en su primer origen [38]; y tan consustancial parece ser el dolor con su viviente existencia, que cree vivir más cuando por vivir recibe sufrimiento:

Dióme el cielo dolor, y dióme vida [39].

¿Es, pues, extraño que, con una idea casi maniquea o luterana del mal, se lamente de una ausencia diciendo

mi mal es propio, el bien es accidente? [40]

Ya no sorprende que el poeta llame a la muerte con voz quebrada o voz serena. De nuevo viene a la pluma el contraste con Montaigne. Este aconseja sin cesar habituarse a la idea de morir; no puede soportar la necedad con que el vulgo cierra los ojos a la consideración de la muerte. La vida no es por sí misma un bien ni un mal, sino el lugar del bien y del mal, según como uno se la haga; morir es, por otra parte, «una de las piezas del orden del universo». Sabiendo esto, y haciendo de tal saber un hábito de nuestra muerte, el hombre alcanza el menosprecio de la muerte, *le mespris de la mort,* uno de los principales beneficios de la virtud. Pero ¿por qué este ingenuo y redomado Montaigne quiere habituarse a la idea de su propio morir? No esperemos una respuesta heroica. Montaigne piensa en la muerte para hacer más sosegada y placentera su vida, porque es el medio—lo diré con su inimitable palabra—*qui fournit nostre vie d'une molle tranquillité et nous en donne le goust pur et aimable; sans qui toute autre volupté est esteincte* [41]. El buen bordelés piensa en la muerte como quien, por tener en buen orden sus humores, hace de cuando en cuando cura de aguas.

A veces parece Quevedo aproximarse al Señor de Mon-

taña, como él le llamaba. Así, cuando procura convencerse estoicamente de que la muerte pertenece al orden natural de la creación:

es la muerte forzosa y heredada;
mas si es ley y no pena, ¿qué me aflijo? [42];

o cuando nos dice que es naturaleza y no sentimiento [43], movimiento animal y no acción personal, la ardiente lágrima que el espectáculo de la muerte pone a veces en sus ojos *. Pero ahí se acaba la semejanza. La consideración de esa llana «naturalidad» del morir y el señorío sobre sí mismo que de ella procede, no traen al ánimo de Quevedo la *molle tranquillité* montañesca, sino, como sabemos, un agudo sentimiento de la inanidad del vivir, la convicción de que la vida es sueño y por sueño debe ser tenida:

Sueño es la muerte, en quien de sí fué dueño
y la vida de acá tuvo por sueño [44].

Y si la muerte es el sueño seguro de una vida que no pasa de ser sueño falaz; si vivir es, por otro lado, estar muriendo; si la muerte habita realmente en cada uno de nuestros instantes, ¿por qué no llamarla con nuestra voz más honda y alta, por qué no hacer que «llegue rogada, pues mi bien previene»? [45]. Así debió de pensar Quevedo, hom-

(*) La huella de Epicteto, a quien Quevedo «puso en español con consonantes»—y, por supuesto, la de Séneca, muchos de cuyos pensamientos, como apunta el buen González de Salas en *El Parnaso Español*, aparecen parafraseados en los versos de nuestro poeta—, son bien patentes. Véase cómo Epicteto habla de la actitud ante la muerte, según la pluma de Quevedo:

como se ve en la muerte,
que, si con luz de la verdad se advierte,
no es molesta por sí...

Nuestros espantos y turbaciones no dependen de las cosas mismas, sino de nuestras opiniones de las cosas; por eso el filósofo, que no vive en la opinión, sino en la «verdad clara», no sufre turbación en su ánimo *(Doctrina de Epicteto, puesta en español con consonantes*, cap. VIII, pág. 703.)

bre radical. No canta el suicidio, porque es cristiano y porque él, después de todo, ama violentamente la vida: luego mostraré cómo en su espíritu se funden la estimación pesimista del vivir y este encendido amor. Pero no vacila en solicitar la muerte y hasta en requebrarla:

¿Por qué emperezas el venir rogada? [46],

le dice otra vez. La espera como una caricia definitiva: «más tiene de caricia que de pena» [47]; y se lamenta de que muerta su amada, le impida la vida seguirla:

Quiere el tiempo engañarme, lisonjero,
llamando vida, dilatar la muerte,
siendo morir el tiempo que la espero [48].

El tema se repite con frecuencia, hasta hacerse casi tópico: «Mejor vida es morir que vivir muerto», escribe al comienzo de otro soneto amoroso [49]. La expresión poética cobra, sin embargo, tal fuerza y profundidad, que se desvanece toda sospecha de lugar común o de fórmula retórica personal:

salid a recibir la sepoltura,
acariciad la tumba y monumento,
que morir vivo es última cordura.
La mayor parte de la muerte, siento
que se pasa en contentos y locura,
y a la menor se guarda el sentimiento [50].

Entonces, ¿cómo vivir? ¿Qué puede y debe hacer el hombre con su vida, puesto que no le es lícito acortarla? ¿Postulará Quevedo el yermo como definitiva habitación, el llanto como único ejercicio? No poco lloró él, fuese en lágrimas o en letras:

Yo soy aquel mortal que por su llanto
fué conocido más que por su nombre.
ni por su dulce canto [51],

dirá de sí mismo pocos meses antes de morir. Mas ¿fué todo, quiso él que todo fuese llanto, ceniza y sátira en su propia vida?

LA EVASION COMO RECURSO

El hombre, por el solo hecho de haber nacido y vivir en el mundo, está sujeto a cuidado permanente y frecuente dolor. ¿Irremisiblemente condenado? Si el mal fuese lo propio de la existencia humana y el bien su accidente, como con hipérbole retórica y luterana dice Quevedo una vez, desorden y dolor serían irremediables en la vida individual del hombre sobre la tierra. Pero la antropología de Quevedo, pese a tal esporádica expresión, es pesimista *quoad vitam,* no *quoad ens;* respecto a la vida terrena, no respecto al verdadero ser del hombre. El ser del hombre está expoliado y herido por obra del pecado original, mas no sustancialmente corrupto o viciado por él; la razón natural no tiende necesariamente al error, ni el ánimo a la iniquidad: *remanet semper radix inclinationis in virtutem,* dicen los teólogos [52]. Quien desee conocer la opinión de Quevedo acerca de la razón natural del hombre, lea su *Providencia de Dios:* «Se ve mejor lo que se cree a persuasión de la razón, que lo que se mira con los ojos en las cosas mismas que se ven con ellos»; o, en otra página del mismo tratado, su entusiasta elogio del entendimiento humano—«el valentón del mundo», le llama—y de sus obras: «Él halló en la piedra imán los amores con el Norte... Él mandó trabajar al aire en las bombas, y le enseñó a que su fuga, por evitar el vacuo, sacase tras sí las aguas... Él le aprisionó en los fuelles, para multiplicar el fuego...; él le recogió en las velas...» [53]. No; Quevedo no cree que esté sustancialmente viciado el ser natural del hombre.

Ello permitiría que los hombres, no obstante la esencial fugacidad, la incertidumbre y la inconsistencia de su

vida terrena, puedan evadirse naturalmente del cuidado de existir y sean capaces de alcanzar en el mundo esa suerte de plenitud—fugaz, ay, como la vida misma—que llamamos «felicidad». El hombre puede *olvidar* que vive muriendo o, sabiéndolo, *trascender* de la muerte por vía de lúcida creencia. La autenticidad de la evasión depende, por supuesto, de la vía por la cual acontece. Veámoslas una a una, según los textos del poeta.

La congoja de saber que la vida huye, alcanza cierto consuelo sintiendo vivamente que, por obra del recuerdo, gana una suerte de perennidad lo fugitivo. La *memoria humana,* testimonio de nuestra fugacidad—nos acordamos hasta de haber olvidado, decía San Agustín—, es también triaca contra ella:

Si de cosas diversas la memoria
se acuerda, y lo presente y lo pasado
juntos la alivian y la dan cuidado,
y en ella son confines pena y gloria... [54].

Pena y gloria. Aquélla, por lo que de pasado y no existente tiene el recuerdo; ésta, por lo que en él hay de perennidad, por esa especie de anticipación de la eterna presencia que late en la memoria del hombre. La simultaneidad de lo presente y lo pasado «alivia» a la memoria, esto es, al hombre que de ella es titular. El mismo sentido y la misma ambivalencia entre alivio y cuidado muestran los dos últimos versos del famoso soneto a las ruinas de Roma:

huyó lo que era firme, solamente
lo fugitivo permanece y dura [55].

A la muerte del mármol sobreviven el huidizo Tíber y el recuerdo de los hombres. «Falta la vida, asiste lo vivido», dice Quevedo de su propia vejez [56]: «lo vivido», la memoria de lo que fué, «asiste» al hombre en su invalidez.

Tengo por seguro que esta concepción quevedesca de la memoria procede, tal vez sin que el propio Quevedo lo sepa, de la doctrina esbozada por San Agustín en el libro décimo de las *Confesiones*, recogida por los místicos franciscanos del XVI—aparece, por ejemplo, en los *Abecedarios* de Francisco de Osuna—y vigente en San Juan de la Cruz. San Agustín halla a Dios a través de la memoria y pone en ella la virtud de la esperanza (*Conf.*, X, 20); no sería la esperanza un hábito de la voluntad, como luego sostendrá Santo Tomás, sino de la memoria. Por obra de la esperanza, enseña San Juan de la Cruz, queda purgada de imágenes la memoria, y así el alma puede unirse con Dios «según la memoria en esperanza» (*Subida*, III, XV, 1). La condición a la vez eterna y temporal del ser humano es el supuesto metafísico de esta esencial conexión entre la memoria y la esperanza. Debajo del «alivio» y la «asistencia» a que aluden los versos de Quevedo, alienta esta maravillosa y fecunda idea de la memoria humana. No tardaremos en descubrir, por añadidura, lo que para su espíritu de poeta y de hombre representa la esperanza, contrapunto de la memoria.

También *el placer*, la entrega al puro goce de los estímulos naturalmente placenteros, haría olvidar el cuidado y la fugitividad del humano existir. ¿Quién no ha experimentado esa honda felicidad elemental, biológica—si felicidad puede llamarse—que invade el ánimo cuando, por un momento, llegamos a fundirnos con la pura naturaleza? El espectáculo de un prado hermoso, el triunfo vegetal de los laureles florecidos, el canto de los pájaros, serían capaces de «robar el sentido—al Argos del cuidado» [57]. No es Quevedo un poeta de la naturaleza cósmica, pero sabe sentir la significación de su profunda y vigorosa llamada. La misma acción arrobadora, robadora del cuidado de ser uno mismo—«arrobar» y «robar» son, incluso etimológicamente, una misma cosa—, cumpliría la entrega al placer erótico:

Escondidos estamos de la muerte...,

dice Fabio a Florisa, con ocasión de estar con ella «tejido en diversos lazos» [58]. No dice Quevedo «liberados», sino «escondidos» de la muerte, porque la vivencia del placer instintivo no pasa de ocultarnos por un momento nuestra esencial mortalidad. El hombre, fundido con la tierra, la *Magna Mater*, vive en tales casos en lo que Klages llama *die Welt des Pelasgertums*, un supuesto «mundo pelásgico», en que el ser humano, privado de cuanto solemos llamar «espíritu», sería todo alma y vida... [59] Quevedo, tan genial en la creación de palabras, usa en sus *Sentencias* una que sirve a maravilla para designar este esfuerzo por dimitir de la autenticidad personal y hacer un estado de la pura vitalidad: le llama «deshombrecimiento».

También *el ensueño* nos permite eludir de cuando en cuando la pesadumbre de vivir en la tierra; y entre los modos de la evasión ensoñadora, ninguno tan noble como la lectura. He aquí cómo la pinta su apasionado Quevedo: *

Retirado en la paz de estos desiertos,
con pocos, pero doctos libros juntos,
vivo en conversación con los difuntos
y escucho con mis ojos a los muertos.
Si no siempre entendidos, siempre abiertos,
o enmiendan o secundan mis asuntos,
y en músicos callados contrapuntos,
al sueño de la vida hablan despiertos [60].

La lectura es un diálogo entre dos espíritus en torno al tema propuesto por uno de ellos, autor de lo leído: doctri-

---

(*) Cuenta Tarsia en su *Vida de Don Francisco de Quevedo* (Madrid, 1663), que éste sazonaba siempre su comida con la lectura; «para cuyo efecto tenía un estante con dos tornos a modo de atril, y en cada uno cabían cuatro libros, que ponía abiertos; y sin más dificultad que menear el torno, se acercaba el libro que quería». El sobrino de Quevedo, en el prólogo de *Las tres musas últimas*, nos hace saber que «tenía una mesa con ruedas para estudiar en la cama; para el camino, libros muy pequeños; para mientras comía, mesa con dos tornos...» (Cits. ambos por Fernández-Guerra en la *Vida de Don Francisco de Quevedo y Villegas*, que antecede a su edición de Quevedo en la Biblioteca de Autores Españoles, pág. LXXX.)

na, juego del ingenio, tal vez un nuevo mundo literario. Los libros hablan despiertos «al sueño de la vida». El lector, absorto por ese diálogo o viajero en la isla virgen que el libro ofrece—saberes intelectuales o campos de Montiel—, vive mientras lee en un trasmundo y olvida que su existencia terrena se va disolviendo en todo instante. Dígase otro tanto de cualquier acto de entrega al cumplimiento de una verdadera vocación.

Como el ensueño del espíritu, el puro sueño del cuerpo, el *sueño biológico.* ¿Acaso no borra el sueño la idea y el sentimiento de la muerte? Una copla popular española, que sacaba de quicio a Unamuno, aconseja «tender la capa en el suelo — y no hartarse de dormir», como respuesta a la consideración de la muerte. Pero no es esta la actitud de Quevedo frente a la vital lenificación del sueño. Es verdad que, en ocasiones, afirma esa reducción del hombre a nuda biología que el sueño procura:

Era la noche, y el común sosiego
los cuerpos desataba del cuidado [61].

dice una vez. El sueño desata a la vida del «cuidado» que le da su condición humana. «Natural seguro, tregua del mal», le llama en un soneto [61a]. Pronto recordará el poeta, sin embargo, que la luz del nuevo día demuestra la falacidad del sosiego nocturno:

Cae del cielo la noche, y al cuidado
presta engañosa paz el sueño frío [62].

El sueño no trae calma verdadera al verdadero hombre. ¿Por qué, entonces, lo busca Quevedo? ¿Por qué anhela el «alto olvido» en que por obra del sueño yace envuelta la vida? ¿Sólo, acaso, porque, durmiendo, «no hay cuidado

que hable»? El auténtico sentir de Quevedo, más profundo, más radical, viene declarado por dos versos de su poema *Al sueño*:

pues no te busco yo por ser descanso,
sino por ser recuerdo de la muerte [63].

Así considerado, el sueño libra al hombre del cuidado de ir muriendo por ser imitación y recuerdo de la muerte misma: no es descanso, a los ojos del hombre profundo, sino *imitatio mortis*. Y si la muerte es un momento constitutivo de la vida, ¿no lo será también, en cierta medida, el sueño que la imita? Así parece entenderlo Quevedo:

Dicen que el sueño es hermano
de la muerte; mas yo creo
que con la muerte y la vida
tiene él igual parentesco [64].

El concepto quevedesco del sueño queda referido, por tanto, a su total idea de la muerte. Pronto hemos de verla en su integridad *.

Afirmé antes que la antropología de Quevedo es pesimista *quoad vitam* y no *quoad ens*. Pruébalo de manera suficiente el hecho de que nuestro poeta aconseje *la renuncia ascética* como remedio contra el dolor de vivir. Si el ser del hombre estuviera sustancialmente viciado, no habría modo de vida capaz de procurarle alivio. Mas si la existencia al-

---

(*) Dice Quevedo, a continuación de los versos anteriormente citados:

Dormid, ojos, dormid a sueño suelto,
mientras ato mi vida a vuestro sueño.

Son palabras dirigidas a los ojos de una dama, a quien vió un galán durmiendo. Pero, dentro del sentir de Quevedo, igual podrían suponerse dichas por un durmiente a sus propios ojos. Mientras los ojos duermen, el hombre ata su vida a lo que ese sueño significa; es decir, a un estado en que la vida ha trascendido de sí misma.

canza algún sosiego cuando se la despoja de las añadiduras accidentales que en ella pone el mundo y se la reduce a lo más elemental de su constitución—una sumaria vida corporal, una fe viva y el ejercicio espiritual que esa fe sustente y suscite—, forzoso es concluir que el daño y el desorden no han corrompido la naturaleza misma del hombre. El hombre, ha escrito Scheler, es el único animal capaz de decir «no»; lo cual vale tanto como sostener que es el único animal para quien la renuncia ascética puede tener un sentido positivo. Renunciando,

desarmarás la mano a los placeres,
la malicia a la envidia,
a la vida el cuidado..., [65].

enseña Quevedo. Si la mera ascesis estoica no basta para aniquilar el cuidado de existir, al menos logra «desarmarlo», desnudarle de las armas con que psicológicamente nos vulnera. El mismo sentido tiene la evasión hacia la paz del campo, donde las horas desengañan sin voz y «pisas todo tu mundo sin engaños» [66]; y aún es más radical la retirada a la propia intimidad, voluntariamente ciegos los ojos a las mudanzas del mundo, o tan lúcidamente abiertos, que el espíritu descubre en ellas la verdadera consistencia de nuestra vida. Evasión ciega desea el poeta cuando suplica a su reloj de arena:

Deja que corra el tiempo sin sentillo;
que no quiero medillo,
ni que me notifiques de esa suerte
los términos forzosos de mi muerte; [67].

y evasión alertada postula cuando, frente a un reloj de sol, dice a un amigo:

No cuentes por sus líneas solamente
las horas, sino lógrelas tu mente,
pues en él recordada,
ves tu muerte en tu vida retratada [68].

O la debilidad de no contar las horas, o la fortaleza de vencerlas con lucidez, logrando que la mente conozca sin celajes su verdadera significación. Quevedo, casi huelga decirlo, prefiere las más de las veces esta segunda, más ardua vía.

¿Concederá *el amor humano*—el amor en sentido estricto, la pasión amorosa entre hombre y mujer—la anhelada evasión plenaria del cuidado de existir? ¿Vence realmente el amor, si no a la muerte, por lo menos a la idea y al sentimiento de la muerte? Si el amor fuese siempre cumplido, si toda la vida del hombre fuese, sin deficiencia, esa llama transfiguradora que el amor enciende, las respuestas habrían de ser decididamente afirmativas. Así la de Quevedo, una vez que, por obra de amor logrado, creyó sentirse completo:

Después que te conocí
todas las cosas me sobran:
el sol para tener día,
abril para tener rosas. [69]

El alma tiene día, aunque se apague el sol, y rosas, aunque abril no llegue. A más alcanza la radicalidad de Quevedo. Del sol y de las rosas habla cualquier poeta de apariencias. El, poeta de profundidades, nos dirá que por la virtud de ese mismo amor goza su alma de inhibitoria contra el tiempo y la muerte: el tiempo «no puede mudarle un hora» al amante; la persona de la amada le ha vacado el oficio a la muerte. Este hombre enamorado siente en su despierta, analítica exultación—hay en ella todo menos embriaguez—que «para él» no cuentan el tiempo y la muerte. «Fin y alivio del cuidado», llama al amor en otro poema [70].

Hombre amoroso fué Francisco de Quevedo. Tributo al amor, gran parte de su vida y sus palabras. Más de una vez sus ojos, mirando otros ojos, le llevaron esa gloriosa plenitud de que nos habla, ese raro, indecible sentimiento de ser dueño y dispensador gozoso de todo lo real y lo posible. El

recuerdo y la esperanza de tal estado son, no hay duda, las dos instancias de su estremecedor soneto a la muerte que gana y a la vida que pierde:

No me aflige morir: no he rehusado
acabar de vivir, ni he pretendido
halagar esta muerte, que ha nacido
a un tiempo con la vida y el cuidado.
Siento haber de dejar deshabitado
cuerpo que amante espíritu ha ceñido... [71]

La vida, la muerte y el cuidado se articulan esencialmente en la existencia del hombre; Quevedo lo sabe bien. Mas también sabe que la existencia humana es susceptible de magnificarse por obra del amor: su memoria y su corazón, «donde todo el amor reinó hospedado», se lo están diciendo. Por eso, sin mengua de aceptar la muerte con tan esclarecida serenidad, siente dejar deshabitado su cuerpo y desierto su corazón.

Pero el amor humano, tema tan frecuente e intensamente buscado por la pluma de Quevedo, dista de ser en ella bienaventuranza cumplida. No pretendamos hallar en los poemas de Quevedo la suavísima seda poética de que están tejidos los sonetos amorosos de Shakespeare, ni el grácil torrente de alegría, visible agua que ríe, fluyente por los versos de Lope. Quevedo, pesimista *quoad vitam*, pintará casi siempre el amor como dolorosa ausencia, querer y no lograr, padecer sin tregua, llama en que se arde, llanto incoercible, libertad perdida. Sólo por excepción canta un amor sin mácula de lamento o lágrima. El amor es un constante manantial de cuidado y soledad:

Es un descuido que nos da cuidado,
es un soñado bien, un mal presente,
un andar solitario entre la gente...; [72]

y así, el corazón de amor herido tiene «por premio eterno dolor, por alimento el cuidado» [73]. Por dos veces le llama «guerra civil de los nacidos» [74], como si juzgase especialmente feliz la expresión. El motivo de la ausencia, vivido y tratado con vigor insólito, viene una y otra vez a la trabajada superficie de su verso:

Yo dejo la alma atrás: llevo adelante
desierto y solo el cuerpo peregrino... [75]

escribe, volviendo de nuevo a su amada metáfora de la carne desierta. La ausencia es sentida como muerte, y sólo consolada por la asistencia que ofrece al alma su propia pasión:

Puedo estar apartado, mas no ausente,
y en soledad, no solo; pues delante
asiste el corazón, que arde constante
en la pasión, que siempre está presente. [76]

La muerte, constante amiga del poeta, sirve para definir por analogía el mal de ausencia; mas quien muere, todavía tiene el partir como consuelo:

Gente son del otro mundo
los ausentes y los muertos.
¡Oh, quién trocara a un difunto
el partir, por el entierro! [77]

El amor es para Quevedo libertad perdida, cadenas que le tienen en prisión el alma [78], yedra que arruina lo que acaricia [79], senda errada [80], fuego que duele y consume:

Del cuerpo desdichado,
mando a la tierra aquella poca parte,
que al fuego le sobró y a mi cuidado [81],

nos dice. «Yo soy ceniza que sobró a la llama», escribe otra vez, para definir su realidad de hombre enamorado.

No hay duda: en el sentir de Quevedo, el amor humano no es capaz de dar al hombre descanso definitivo a su esencial desazón. Concede, a veces, es verdad, una real y gloriosa plenitud a nuestra existencia; mas pronto pasa, y ya no queda al amante sino el doloroso sentimiento de su propia manquedad: ausencia, llama que consume, sed sin agua. Si amor es la universal tendencia de los seres hacia su natural perfección, el hombre es el único de ellos a quien no trae paz:

sólo a mí, entre los otros animales
no me concede paz de amor el bando [82],

plañe Quevedo, prestando su voz a todos los humanos. La peculiar índole del animal humano, esa suerte de preternaturalidad que en sí misma tiene su humana naturaleza, le impediría realizarse plenariamente en el puro amor natural. Tal es su amargo y espléndido privilegio.

Pongamos uno tras otro los diversos recursos del poeta Quevedo contra la congoja de vivir muriendo: la memoria, el placer, el ensueño del espíritu, el sueño del cuerpo, la escueta renuncia ascética, el amor humano. Todos ellos pueden ser alivio del cuidado, tentadora evasión fugaz, soto de un día. Mas pronto pasan, y su misma veloz transitoriedad declara su condición verdadera: son «enamoramientos de sí mismo», según sentencia del propio Quevedo [83]. Cuando el hombre porfía por evadirse del cuidado de existir a través de vías puramente naturales, no hace sino enamorarse de su propia individualidad o de su genérica naturaleza humana. Mientras dura este enamoramiento, son posibles el sosiego y la alegría; cuando pasa, y casi nunca tarda, sólo queda, más acedo y penetrante aún, el viejo, invencible sentimiento de incertidumbre, de fugitividad, de inconsistencia. Vuelve a nuestros ojos, intacta, la interroga-

ción inicial: ¿qué puede, qué debe hacer el hombre con su vida?

Cada cual dará su personal respuesta. La de Quevedo tiene como último fundamento su intensa fe religiosa. De sus pasos sobre la tierra, fuese ésta la áspera de Castilla o la dulce de Campania, pudo decir Quevedo lo mismo que San Agustín: *varia multimoda vita, et inmensa vehementer.* A toda tentación cedió: el amor, la ambición política, la gloria literaria, la pasión de saber, la risa, la vida franca y desgarrada; pero debajo de cada lance latía o ardía una viva fe de cristiano. A los alegres días de Madrid siguen las *Lágrimas de un penitente;* a las multiformes andanzas de Sicilia y Nápoles, la *Política de Dios* y el poema *A Cristo resucitado;* rozó con la Inquisición, mas no en materia de fe, sino por el desenfado de la pluma.

Pues bien; por el camino de esta fe cristiana busca definitivamente Quevedo el alivio de su cuidado de hombre. Cristianamente lo interpreta en su traducción y paráfrasis del *Cantar de los Cantares*:

> *tu nombre es tu perfume derramado*
> *que guardó el olio y repartió el cuidado.* [84]

Dios repartió entre los hombres el cuidado y se reservó el óleo capaz de curarlos de su más radical dolencia *. Y aun es más hondamente cristiana su doctrina acerca de esa curación. El descanso del alma creyente en Cristo es el más

---

(*) Compárese esta quintaesenciada alusión de Quevedo al origen del «cuidado» de existir humanamente *(cura)* con la fábula de Hyginus que, tomándola de Burdach, menciona Heidegger en *Sein und Zeit.* El «cuidado» hizo una figura de barro, Júpiter accedió a infundir en ella un espíritu y Saturno sentenció acerca del nombre y destino del nuevo ser: se llamaría *homo,* porque había sido hecho de tierra *(humus)*; Júpiter recibiría después de la muerte el espíritu que él creó; y el «cuidado» dominaría al barro animado (al *homo*), mientras éste viviese: *Cura enim, quia prima finxit, teneat quamdiu vixerit. (Sein und Zeit,* 4.ª ed., págs. 199-200.)

alto, el único verdadero remedio contra la congoja de existir sobre la tierra:

No hay en el mundo más sabroso vino,
que al bebedor contente
y quite sus cuidados y dolores,

dicen a una Salomón y su escoliasta [85]. La vida de Quevedo, vehemente y multímoda, como la de San Agustín, hace también suyo el agustiniano *donec requiescat in Te.* De sentirlo en la raíz misma de su alma nace la imponente serenidad con que el poeta espera a la muerte en los versos de su última canción:

Llenos de paz mis gustos y sentidos,
y la corte del alma sosegada,
sujetos y vencidos
los gustos de la carne amotinada... [86]

Esta fe de cristiano en una sobrevivida allende el oprimido vivir terreno—«el cautiverio deste suelo»—es también la que da último sentido a la esperanza de Quevedo y a su cruda visión de la muerte.

Llega la noche, y hállome engañado,
y sólo en la esperanza me confío,

le hemos oído decir. ¿Cuál puede ser la esperanza en que por único recurso confía el hombre Francisco de Quevedo? Otro verso de su *Canción última* nos da la previsible respuesta: Quevedo espera recibir allende la muerte alegres parabienes «de nueva libertad, de nuevo estado». Este signo positivo y esta gozosa, inimaginable renovación de la vida que espera, sirven de verdadero fundamento a la estimación quevedesca de la muerte; sólo en virtud de esa esperanza de hombre pudo decirnos el poeta Quevedo que la mayor parte del morir «se pasa en contentos y locura». No

nos libera la muerte tanto por quitarnos la opresión que sobre nosotros pueden ejercer el mundo y el tiempo, como por darnos una «nueva libertad».

Pero el hombre Quevedo ama la vida, esta vida: «Amo la vida con saber que es muerte», escribió. No fué monje del yermo, ni siquiera en los días de más exaltada devoción. Su esperanza de nuevo y mejor estado le puso en la pluma el «llegue rogada, pues mi bien previene»; su condición de amador de esta vida le dictó el «siento haber de dejar deshabitado...» En los dos casos es sincero el poeta. El sentimiento de abandonar su cuerpo, su querido cuerpo humano *, se hace alguna vez temor verdadero:

Ya sé, ya temo, ya también espero
que seré polvo... [87]

En esa ambivalencia del temor y la esperanza de la muerte—«temo, espero»—consiste el nudo de la vida y la poesía de Quevedo. Prevalece, no obstante, la esperanza, porque ella es la que define a la cordura del hombre: «en el loco jamás hubo esperanza, ni desesperación jamás hubo en el cuerpo» [88]. Sólo la esperanza en los sucesos y posibilidades puramente terrenales carecería de consistencia verdadera; así lo siente Quevedo, cuando prefiere morir amando su propio cuidado y no recibir consuelo de esperar sobre la tierra el logro de su amor:

Dichoso yo, si muero
tan cortés amador de mi cuidado,
y peno desolado
por lo que adoro, no por lo que espero [89].

(*) Recuérdese cómo lo describe en *Providencia de Dios:* «Considera la armonía de aquel vivo edificio, admirando en cuán poco bulto se ven epilogados el superior e inferior orbe, abreviados sin ofensa de su dignidad, me-

Quevedo teme y espera a la muerte. Teme de ella lo que quita y espera lo que puede dar. ¿Es posible resolver el conflicto entre estos dos sentimientos contradictorios? Quevedo lo consigue, mientras pugnan en su alma el temor y la esperanza, por la vía de la creencia y el ensueño. Es una solución agónica, en el sentido de Unamuno; pero la agonía no engendra ahora desesperación, sino una esperanza más precisa y transfigurada. «Transfigurada»; esto es, dotada de figura trascendida. Quevedo, cuyos sueños tuvieron siempre bulto tan preciso, no se conforma sino llevando al «nuevo estado», hecho renovada figura, todo cuanto hubo de bello y amable en su vida terrenal. Quiere que más allá de la muerte le acompañe de modo suficiente y definitivo lo que en su vida amó, como si sólo así pudiera ser completa su felicidad eterna. La esperanza, dimensión positiva de la sujeción del hombre al tiempo, le permite vencer la oposición que nuestra mente descubre entre el mundo real y el ideal; su pesimismo amoroso y antropológico hácese optimismo trascendido cuando piensa que su vida humana es, después de todo, vida eterna—Dios creó al hombre a su imagen y semejanza—, y capaz de llevar a su definitiva eternidad todo cuanto él amó en este mundo. La presunta disociación «castiza» entre apariencia y realidad verdadera ha quedado convertida a superior unidad por obra de la fe y la esperanza.

Hay en ello una suerte de perfección dinámica y operativa del platonismo. Expresa a veces Quevedo una visión escuetamente platónica del amor espiritual; contrapone el amar y el querer, la lúcida virtud del espíritu y la interesada y grosera voluntad del cuerpo. El es amante eterno, porque ama, no porque quiere:

de Dios procede a eternidad la mente;
eterno amante soy de eterna amada [90]

---

nos espaciosos, no menos cultos...» Es bien patente la analogía entre este pensamiento y el de Fray Luis de Granada, en la *Introducción del Símbolo de la Fe.*

Mente y cuerpo, idea y cosa parecen existir separados, cada uno en su plano, sin relación suficiente entre sí.

Pero esto es la excepción. Quevedo no quiere que su cuerpo y su mente se separen, y menos que se opongan entre sí. Aspira a que, cruzada la ribera de la muerte, lleve consigo el alma los cuidados y sentimientos del cuerpo:

Conmigo van mis cuidados,
y por eso parto alegre,
y aún quiero que lleve la alma
la parte que el cuerpo siente [91],

dice, imaginando anticipadamente su propio morir. Más recia todavía es otra expresión poética del mismo pensamiento:

De esotra parte de la muerte dura
vivirán en mi sombra mis cuidados,
y más allá del Lethe mi memoria [92],

Las aguas del Leteo no impedirán al poeta llevar consigo, eternizada ya, la presencia de toda su vida temporal. Con tal viveza lo espera, que anhela una muerte causada por el propio amor—«¡Qué gloria, que el morir de amar naciese!»—, sólo para que sea más inmediato e íntegro el tránsito del amor terreno desde la vida a la sobrevida.

No solamente la presencia espiritual de la existencia pretérita, bajo forma de hábito o de especie. Algo más espera Quevedo. Quiere el cuerpo, su cuerpo, con la llama que corría por sus venas y hacía arder el tuétano de sus huesos; quiere y espera noticia y pasión, lumbre de visión y lumbre de fuego. Tal es el sentido de estos tres versos de un soneto a Lísida:

Llama que a la inmortal vida trasciende,
ni teme con el cuerpo sepoltura,
ni el tiempo la marchita ni la ofende [93];

y el de estos otros, procedentes del epitafio que para su tumba propone:

Aún arden de las llamas habitados
sus huesos, de la vida despoblados [94].

El tema de la ceniza enamorada se repite con muy significativa frecuencia en la poesía «grave» de Quevedo. Lo que ha de yacer en su tumba es «el cuerpo, que de amor aún no se olvida»; no puede consentir que su estado más allá de la muerte se reduzca a la separación de un alma inmortal y un cuerpo corruptible: «viviré tierra amante», escribe, dando una prodigiosa y plenaria versión transitiva al verbo «vivir». Es, no obstante, el estupendo soneto *Amor constante más allá de la muerte,* el testimonio más poderoso y bello de su entrañable necesidad, de su viva esperanza de trascender íntegramente a vida más alta:

... nadar sabe mi llama la agua fría
y perder el respeto a ley severa.
Alma a quien todo un Dios prisión ha sido,
venas que humor a tanto fuego han dado,
medulas que han gloriosamente ardido,
su cuerpo dejarán, no su cuidado;
serán ceniza, mas tendrá sentido,
polvo serán, mas polvo enamorado [95].

El cuidado, el sentido, la llama, el amor del hombre entero, con su alma y su cuerpo, siguen viviendo allende el morir *. Quien dijo «amo la vida con saber que es muerte»,

(*) Compárese el sentir de Quevedo con la gozosa esperanza de los dos Luises, el de Granada y el de León. Fray Luis de Granada espera la presencia de esta vida en la otra de un modo más candoroso y familiar que Quevedo: «Pues ¿qué alegría será entonces para las ánimas de los justos ver del todo ya cumplido su deseo, y verse juntos los hermanos tan queridos y tan amados, a cabo de tan largo destierro?» *(Libro de la oración,* I, IX, § XXIV). La esperanza de Fray Luis de León es más refinada e intelectual. Recuérdese,

dice también «amo la muerte por saber que es vida». El dramático intento de reducir las dos tesis a unidad vivida, no puramente doctrinal, es, creo yo, la clave más profunda de la poesía de Quevedo.

POESIA Y VIDA

La lectura de cualquier poesía lírica levanta siempre en el ánimo una cautelosa interrogación: eso que leemos, ¿es vida del poeta o pura ficción poética, verdad o poesía, experiencia o invención? Las respuestas serán siempre y en cada caso bien diversas, desde el «¡Bah, literatura!» del filisteo, y la tópica iteración hamletiana del pedante, a la de aquella laudable señorita que, según el testimonio de un viejo profesor mío, rezaba por el alma de Don Quijote. Es lo cierto que cada caso exige a este respecto una consideración particular. Pero si hubiese que elegir una fórmula judicativa general, yo me quedaría con la que va implícitamente apuntada en la conjunción copulativa del sabido epígrafe de Goethe: *Dichtung «und» Wahrheit*, poesía «y» verdad. En toda obra lírica—y, por extensión, en toda obra literaria—hay a la vez poesía y verdad, vida auténtica del poeta y fictiva creación de su espíritu. Cabe, claro está, que la mezcla de una y otra ofrezca las proporciones más variadas, desde la confesión lírica, vida casi pura, hasta la fabulación poética, casi limpia invención. El método príncipe, pero no el único, de este sutil fiel contraste tendrá que ser siempre una interpretación de doble entrada: se procurará

---

por ejemplo, la vehemente impaciencia con que en la oda *A Felipe Ruiz* aguarda el momento de conocer las causas de los terremotos, de las olas, del viento, de los ríos y fuentes, de los movimientos celestiales. Fray Luis de León aspiraba a ser después de muerto un insaciable curioseador del universo.

interpretar la poesía desde el punto de vista de la vida real del poeta, y esta vida real desde el punto de vista de su creación literaria; el área de coincidencia entre los dos términos del cotejo nos dirá qué proporción de vida y de poesía hay en la obra escrita.

¿En qué medida es sentir verdadero, en cuál invención o fórmula la poesía «grave» de Quevedo? Confesemos que alguna retórica estoica, conceptista o estrictamente quevedesca hay en ella. La expresión de Quevedo, no hay duda, es en no pocos casos superior «en volumen» a su verdadero sentir, como el traje desmedido de una menina a la línea real de su cuerpo; la apretada concisión, la ajustada nervadura verbal y conceptual del ropaje expresivo no excluyen su dilatada magnitud. Si el verso dice, por ejemplo, «mi corazón es reino del espanto», o si pregunta al amor «¿Qué sangre de mis venas no te he dado?», el más ingenuo lector entenderá que ese espanto y esta metafórica sangre han sido formularia, retóricamente hiperbolizados por el «oficio» de un poeta barroco. Bien. Pero, una vez cumplida, incluso con suspicaz largueza, esta necesaria faena reductiva, habrá que preguntarse si no tiene un hondo sentido real el hecho de que el autor haya elegido tales fórmulas retóricas entre todas las que su época y su formación le ofrecían o le permitían crear, y que, por tanto, haya despreciado otras. Góngora, Lope y Quevedo fueron contemporáneos, y cada uno creó sus tópicos expresivos propios, según su peculiar sensibilidad de hombre y de poeta. Quevedo habla tópicamente de la muerte, del dolor de amar, de la fugitividad de la vida; Quevedo hiperboliza sus expresiones y se complace en los contrastes violentos, así de contenido como de forma. ¿Acaso no tiene profunda significación respecto a la genuina verdad del hombre Quevedo, esta especial querencia de sus gustos expresivos?

Descontada de la expresión poética de Quevedo la parte de retórica estoica, conceptista y quevedesca que en ella puede haber, pronto salta a los ojos la coincidencia entre la

vida real del poeta y el sentido de su poesía [96]. La lírica de Quevedo es hondamente sincera. Su vida real fué siempre extremosa y arrojada, una constante «existencia a vida o muerte», así en Alcalá y en Madrid como en Nápoles y en Venecia. Amor, honor, política o aventura le pusieron no pocas veces en trance de morir. Quien vive «sin que la muerte al ojo estorbo sea», como había dicho su homónimo Aldana, ¿resulta extraño que, si dispone de una mente cavilosa y perspicaz, sea capaz de comprender y expresar lo que es la muerte en la vida del hombre? Hubo en la zarandeada existencia de Quevedo amores violentos y desdichados—¡aquellos veintidós años del soneto a Lisi!—, desengaños de todo orden, descarríos, adversidad, persecuciones, cárceles. Lo mucho que no le fué indiferente, fué para él importante, y no pocas veces vital. Su religiosidad fué severa y sostenida, y desde ella hizo siempre riguroso examen de sí mismo: cuenta Tarsia, su primer biógrafo, que «guardaba un cuaderno en que tenía asentadas todas las confesiones que había hecho, así generales como particulares, desde que tuvo uso de razón» [97]. Indudablemente, hay una enorme y entrañable sinceridad en la poesía grave de Quevedo, por debajo de su hercúlea retórica barroca; sus versos son poesía, alta poesía, pero también vida, vida intensa.

Cinco son, en mi entender, los cauces por que más inmediatamente se vertió la genial originalidad quevedesca, cinco los rasgos más determinantes y definidores de su personalidad literaria, en tanto poeta grave. Fué ardiente amador de todo cuanto la vida, esta vida, puede ofrecer al hombre; conoció la extrema fragilidad de los bienes que el hombre consigue en el mundo por medio de su esfuerzo o su fortuna; formó su espíritu con muy abundante lectura, alguna de cuyas partes, la estoica en primer término, fué para él alimento frecuente y congenial; vivió muy intensamente, más intensamente, quizá, que cualquier otro español de su tiempo, el rápido hundimiento de España conse-

cutivo a la muerte de Felipe II; creyó y esperó como cristiano cabal todo lo que cristianamente debe creer y esperar el hombre. Esta es el alma que nos confiesa Quevedo en lo que he llamado su poesía «grave» [98]. Escribió en sus *Lágrimas de un penitente:*

sólo el necio mancebo
que corona de flores su cabeza,
es el que solo empieza,
siempre a vivir de nuevo.

La verdad es que él, tan desengañado, tan reciamente pesimista, tan «rígido y crudo», como le llamó González de Salas [99], pretendió de continuo, casi hasta su muerte, empezar a vivir, aunque ni su fortuna ni su humana radicalidad le permitiesen coronarse de flores. Dios, que le negó la flor, le ha concedido el laurel con largueza.

REFERENCIAS

(1) *Cómo todas las cosas...*, 420. Como referencia de cada texto transcrito daré el título de la composición o las primeras palabras de su primer verso; y, a continuación, salvo advertencia contraria, la página a él correspondiente en la edición crítica de Astrana Marín: *Francisco de Quevedo y Villegas, Obras completas. Verso*. M. Aguilar. Madrid, 1943. (2) *Pinta la vanidad...*, 497. (3) *Amante desesperado...*, 64. (4) *Que la vida es siempre breve...*, 420. (5) *Advierte al Tiempo...*, 40. (6) *Elogio al Duque de Lerma*, 370. (6a) *Lágrimas de un penitente*, 369. (7) *Soneto amoroso*, 733. (8) *El fantasma del amor...*, 487. (9) *Lágrimas de un penitente*, 390. (10), (11) y (12) *Muestra haber seguido...*, 65. (13) *Lágrimas de un penitente*, 390; *Muestra haber seguido...*, 65; *El fantasma del amor...*, 487; *Exhorta a los que amaren...*, 65. (14) *Lágrimas de un penitente*, 390. (15) *A Floris*, 10. (16) *Exhorta a los que*

amaren..., 65. (17) *Conoce las fuerzas del tiempo*, 393; la misma expresión, con ligeras variantes («vida» por «edad»), en *Lágrimas de un penitente*, 389. (18) *Descuido del divertido vivir*. 395. (19) *Significase la propia brevedad de la vida*, 412. (20) *Todo lo criado tiene su muerte...*, 404. (21) *Repite la fragilidad de la vida*, 399. (22) *Persevera en la exageración...*, 66. (23) *Essais*, III, XII. (23a) *Descuido del divertido vivir*, 395.. (24) *Represéntese la brevedad...*, 411. (25) *Cómo todas las cosas...*, 420. (26) *Llama a la muerte*, 414. (27) *Lágrimas de un penitente*, 389. (28) *Llama a la muerte*, 414. La misma dramática vivencia de incertidumbre late en el soneto *Desea conocer la causa de su desasosiego*, 50. (29) *Significase la propia brevedad de la vida*, 412. (30) *Muestra... cuán ciegamente desean los hombres*, 392. (31) *Llama a la muerte*, 414. (32) Véase mi trabajo «Quevedo y Heidegger» en *Jerarquía*, número 3, págs. 199-215. Pamplona, 1938. En versión alemana y con el título «Quevedo und Heidegger», ha sido publicado luego en la revista *Deutsches Vierteljahrschrift für Literaturwissensft und Geistesgeschichte*, *Jahrg*. XVII, H. 4, págs. 405-418. (33) *Loco citato sub* (7). (34) *Al Tajo*, 4. (37) *No logra quietud ni descanso*, 51. (36) *Finge dentro de sí...*, 47. (37) *Amante culpable...*, 57. (38) *A Floris*, 34. (39) *Amante culpable...*, 57. (40) *Su gloria no consiste...*, 52. (41) *Essais*, I, XIX. (42) *Que la vida es es siempre breve...*, 420. (43) *A la muerte*, 421. (44) *Elogio al Duque de Lerma*, 373. (45) *Conoce la diligencia...*, 421. (46) *Llama a la muerte*, 414. (47) *Conoce la diligencia...*, 421. (49) *Laméntase...*, 67-68. (49) *Desea para descansar, el morir*, 67. (50) *Enseña a morir...*, 414. (51) *Pinta la vanidad...*, 497. (52) L. Janssens O. S. B., *Summa Theologica*, VIII, pág. 720. (53) *Obras en prosa* de la ed. de Astrana Marín, págs. 1.247 y sigs. (54) *Filosofía que intenta...*, 52. (55) *A Roma sepultada en sus ruinas*, 488. (56) *Represéntase la brevedad...*, 411. (57) *Canción fúnebre*, 450. (58) *Madrigal en que muestra...*, 45. (59) Véase *Der Geist als Widersacher der Seele*, III. Bd., II Teil, caps. 71 y 74; Leipzig, 1932. (60) *Desde la Torre*, 412. (61) *A Cristo resucitado*, 427. (61*) *Soneto amoroso*, 733. (62) *Muestra haber seguido...*, 65. (63) *Al sueño*, 468. Lo mismo en *No logra quietud ni descanso*, 51. (64) *A una dama...*, 38. (65) *Polimnia*, 138. Cito ahora por la edición de la B. AA. EE. (66) *A un amigo...*, 405. (67) *A un reloj de arena*, 472. (68) *El reloj de sol*, 473. (69) *Halla en la causa de su amor...*, 41. (70) *Soneto amoroso*, 733. (71) *Lamentación amorosa...*, 65. (72) *Definiendo al amor*, 45. (73) *Letrilla lírica*, 473. (74) *La guerra del amor...*, 51, y *Prosigue el mismo estado...*, 66. (75) *Amante ausente...*, 48. (76) *Amante apartado...*, 67. (77) *Amante ausente...*, 43. (78) *Canción amorosa*, 14. (79) *Compara la yedra..*, 61. (80) *Exhorta a los que amaren...*, 64. (81) *Hace últimamente su testamento*, 70. (82) *Soneto amoroso*, 734. (83) *Lágrimas de un penitente*, 388. (84) *Cantar de Cantares de Salomón*, 691. (85) Astrana Marín no da por auténtico el fragmento a que pertenecen los tres versos transcritos, consignados en la ed. de la B. AA. EE. (86) *Pinta la vanidad...*, 496. (87) *A un reloj de arena*, 472. El mismo sentido tiene el verso «fantasma soy en penas detenida», en *Solicitud de su pensamiento...*, 64. (88) *Desea conocer...*, 50. (89) *Amante ausente...*, 43. (90) *Soneto a Flora*, 20. El mismo sentido tiene el soneto *Continúa la significación de su amor...*, 66. (91) *Muere de amor...*, 43. (92) *Amor impreso...*, 57. (93) *Amor de sola una vista...*, 63. (94) *Muere de amor...*, 44. (95) *Amor constante...*, 63. (96) Véase a tal respecto *La vida turbulenta de Quevedo*, de Astrana Marín (Madrid, 1945), libro en que se encuentra todo lo que de la vida de

Quevedo conocemos. (97) Cit. por Astrana Marín, pág. 532. (98) Sostiene González de Amezúa en un agudo y brillante estudio sobre Quevedo (*Las almas de Quevedo*. Discurso leído en la Real Academia Española para conmemorar el III Centenario de la muerte de D. Francisco de Quevedo y Villegas. Madrid, S. Aguirre, 1946), que el genial escritor fué «varón de muchas almas». Creo que ésta que describo es la más profunda de todas ellas y, a la hora de la verdad, la decisiva. (99) Cit. por Astrana Marín, pág. 13.

NUESTRO TIEMPO



«Señor Roque, el principio de la salud está en conocer la enfermedad y en querer tomar el enfermo las medicinas que el médico le ordena: vuesa merced está enfermo, conoce su dolencia, y el cielo, o Dios, por mejor decir, que es nuestro médico, le aplicará medicinas que le sanen, las cuales suelen sanar poco a poco, y no de repente y por milagro; y más, que los pecadores discretos están más cerca de enmendarse que los simples; y pues vuesa merced ha mostrado en sus razones su prudencia, no ha sino tener buen ánimo y esperar mejoría de la enfermedad de su conciencia, y si vuesa merced quiere ahorrar camino y ponerse con facilidad en el de su salvación, véngase conmigo, que yo le enseñaré a ser caballero andante, donde se pasan tantos trabajos y desventuras que, tomándolas por penitencia, en dos pataletas le pondré en el cielo.»

Don Quijote, **II, LX.**

DEBER DE HISPANOAMERICA

POR

JOSE VASCONCELOS

La reciente visita que el profesor Vasconcelos ha hecho a España, ha reavivado en nosotros su recuerdo, dando a su eminente figura un perfil de actualidad.

Pocas cosas podían decirse sobre Vasconcelos, cuya persona nos está tan entrañablemente unida, que no sean conocidas de nuestros lectores. Don José Vasconcelos Calderón ha nacido en Oaxaca (Méjico) el año 1882. Cursó sus estudios de Derecho y Filosofía en Méjico, dedicándose después, inspirado siempre en una generosa actividad hispánica, a la política y a la cultura, campos en los que ha ido dejando profunda huella de su saber y de su experiencia. De entre las innumerables publicaciones que han brotado de su pluma, queremos destacar: Metafísica, Etica, Estética, Lógica *y* La breve historia de Méjico.

A continuación publicamos un breve, pero profundo ensayo en el que Vasconcelos expone su idea acerca del iberoamericanismo contemporáneo.

HACE aproximadamente veinticinco años—el espacio de una generación—y con motivo de un Congreso Iberoamericano, establecimos contacto estrecho, mejicanos y peruanos, argentinos y colombianos, en las salas de esta misma Universidad de Méjico, que hoy vuelve a cobijar nuestras reuniones. Eramos jóvenes y nos dedicábamos al oficio favorito de la juventud: minar los cimientos de una era podrida, para sentar las bases de un futuro glorioso.

Apenas si sospechamos entonces que el mundo entero, junto con nosotros, se hallaba a las puertas del gran cataclismo que todavía nos tiene presos en sus abismos.

Comenzaba la influencia mundial de esa gran mentira que ha sido la revolución marxista y fuimos de los primeros en acogerla en Méjico con simpatías. En el ambiente continental, pequeños despotismos, fundados en la fuerza, hacían la comedia de interesarse por la suerte de los de abajo. Entre nosotros, la Revolu-

ción liquidaba su etapa de sacrificios y, según se afirmaba en el mando, consumaba la eliminación de los dirigentes honrados, en beneficio de los audaces, los inescrupulosos, los ignorantes. Quienes jamás tomaron sobre sí riesgo alguno en las horas de lucha, quienes no habían dado a la Revolución una hora de sacrificio, o un día de labor sin sueldo, se dedicaron a formar cortejo e improvisar doctrinas, en torno a dictadores ignorantes que en la propaganda oficial encarnaban, cada uno en su oprobio, «el momento más alto de la Revolución», «la bandera del proletariado» o «el progreso más evidente que vieron los siglos»; «los representativos de una revolución que era la maestra del Continente»; ¿quién de nosotros, iberoamericanos, carne de tiranía, no conoce este lenguaje menguado, que usualmente sigue a las matanzas que acallan las conciencias libres?

Por debajo, lo que ocurría en el fondo, era una inmensa traición a los ideales de libertad política, justicia económica y amor cristiano del hombre para el hombre, que eran los postulados de la revolución—en sus comienzos, y son los anhelos perdurables, de vuestros antepasados y los nuestros, y sus ancestros—, hombres de bien que han querido, no desde ahora, sino desde siempre, salvar este suelo de Iberoamérica, para lo que hoy se llama la civilización occidental, o sea la cristiana convivencia de las gentes, dedicadas a la investigación de la verdad, al trabajo provechoso, a la realización de la justicia, y a la dicha y complacencia de la honradez de los corazones.

Se agravó entre nosotros el fracaso por la influencia que en forma creciente nos llegaba de la Rusia Soviética. Allá también la inspiración cristiana que a la revolución habían dado los Tolstoy y Dostoyewsky, era suplantada con el filosofismo trasnochado, hibridismo Hegel-Darwin, del materialismo histórico.

Revolución y Cristianismo

La revolución nuestra, carente de voceros de categoría en el orden intelectual, era también de inspiración arraigadamente cristiana, según pueden demostrarlo prédicas y discursos sueltos de los primeros iniciadores, y algún documento tan viejo como mi carta a los estudiantes de Colombia, escrita en la época a que me referí hace unos instantes, en la cual se identifican cristianismo y revolución hasta el punto de afirmar que no puede ser fecunda la revolución que se aparte del espíritu cristiano; todo esto, también en contra de los que aquí mismo se propusieron consumar proceso idéntico al que se realizaba en Moscú. He creído necesarias estas referencias para explicar, que no justificar, pues no necesita justificación, el repudio que tantos hicimos de la influencia moscovita que en un principio acogimos con tanta simpatía. Le sonreímos cuando tomaba la efigie de Tolstoy: le volvimos la espalda cuando

nos llegó descarnada su consigna, que por cierto recibió quien habla, de labios de uno de los vuestros que, debo aclarar, tampoco la acató; decía la consigna soviética: «El cristianismo apesta: hay que enterralo.» Lenín se hacía eco del odio de Marx y saciaba su egolatría movilizando por todas las Rusias agentes policíacos que derribaban los iconos cristianos para reemplazarlos, en cada hogar, con el «rincón Lenín». Mi respuesta de revolucionario mejicano, más radical en lo económico que los tiranos soviéticos, que ya viajaban por entonces sólo en vagón de lujo, fué expresada en los términos más soeces del léxico popular de mi nación, afectando la ascendencia de los sacerdotes de la religión leninista. Pero no todos los revolucionarios de América reaccionaron en parecida forma. Casi todos los que habían logrado sumar lo insumable: la libertad y la dictadura, revolución y despotismo, apresuráronse a simular un ardor antirreligioso y especialmente anticristiano, pues les aseguraba posición en la ortodoxia exótica, y los liberaba del epíteto temido de: «reaccionarios».

La traición anticristiana

Y la traición se consumó. La consumaron en Rusia los incondicionales de un hombre y, entre nosotros, los que cambiaban la libertad por el capricho de un dictador, a pretexto de que lo pintaban de rojo y negro. ¿Los culpables? En todas partes podréis reconocerles por el gesto que levanta en la diestra el trapo rojo de los extremismos, para ocultar la izquierda, ocupada en llenar el bolsillo. Así es como pronto llegó a ocurrir, que los millonarios de la revolución llamasen reaccionarios a los revolucionarios que rehusaron cargarse de botín.

Y el resultado no se hizo esperar: Tierra y libertad fué en Méjico el grito magonista, recogido por Madero, repetido por Zapata. Tierra y libertad, con inspiración cristiana en la distribución de los bienes que habría de producir el trabajo. En lugar de libertad se les dió dictadura, cláusula de exclusión en el contrato de trabajo, y en vez de tierra propia, una organización semicomunal, semibancaria, completamente ruinosa para el agricultor, pero que ha dejado a salvo muchas saneadas industrias agrícolas de beneficio particular. Tal es el ciclo que acaba de cerrarse.

Los arrepentidos

Hoy, a los veinticinco años, el espacio de una generación fracasada, parece ayer, por las circunstancias que se renuevan. Un período de libertad de expresión nos permite hacer crítica objetiva. Una situación mundial extremadamente grave, nos obliga a todos a reflexionar, nos aparta de extremismos impracticables, nos de-

vuelve al programa factible de la democracia cristiano-social de los comienzos revolucionarios; a tal punto que ya los mismos secuaces de la «dictadura del proletariado», que nos acusaran de reaccionarios porque no nos veían en el carro de los vencedores del momento, vuelven a tomarnos la doctrina para hablar el lenguaje de la libertad, el lenguaje de la democracia. Bienvenidos los que se arrepienten. Nosotros no hemos cambiado, los discípulos de la verdad eterna, en lo que hace a la convicción, participamos de lo inmutable.

Nuestro lenguaje

A principios del siglo que corre, el venezolano García Rodríguez, en su libro *Camino de perfección*, aconsejaba reemplazar el estilo tradicional iberoamericano, hecho de exageraciones y de énfasis, por un tono varonil propio del que hace cosas y no de aquel que se limita a comentar cuanto escucha. Y al pensador le recomendaba el gesto orgulloso «que decapita el aplauso al nacer». Justo horror de aquella oratoria que lleva la sangre al cerebro y dejaba el corazón vacío e impotente. Lentamente, quizá, la realidad de nuestro sufrimiento o el mayor contacto del intelectual con la masa, ha ido cambiando el tono de nuestra literatura, haciéndola más sustantiva y menos plagada con la profusión de los adjetivos. Pocas frases y muchas obras. Silencioso y profundo ha de ser el iberoamericano de ahora; paciente, porque le tocó pertenecer a pueblos que no están haciendo la historia, y, sin embargo, deben colaborar para salvarla. Silencioso, porque guarda un secreto que inspira confianza: la promesa implícita en el verso del poeta que advirtió: «mi hora no ha llegado todavía». La hora del Continente nuestro no ha sonado, pero tenemos que participar en el destino de los pueblos que mantienen el cetro de los acontecimientos. Providencial es ya, que nos haya correspondido pactar alianza con los que hoy representan la ocasión más alta de la especie encarnada en la Civilización Occidental, que es también la nuestra. Gracias a esta circunstancia venturosa, nuestra participación, aunque secundaria, no es accidental. Para prestarla no hemos tenido que forzar ninguno de nuestros sentimientos; al contrario, todo nos impele hacia una colaboración resuelta y leal. Prestaremos esa colaboración sin reservas, sin perjuicio de honrar la hora prometida, la que hemos de llenar con nuestro esfuerzo generoso. Se nos ofrece de esta suerte una misión doble: la inmediata de participar con toda nuestra entereza en la defensa de la cultura cristiana amenazada, y otra que, aún aplazada, requiere la atención constante de nuestras conciencias: la de preparar a nuestra gente, a fin de que se haga digna del momento en que, llegada a plenitud, asuma la responsabilidad que incumbe a los pueblos cumbres, a los pueblos directores.

La conciencia iberoamericana situada en la región del no tiempo, es en el mundo presente la más indicada para juzgar hombres y cosas. No la ofuscan nacionalismos ni prejuicios, puesto que su liga con el pasado es agradecida, pero no parcial. Ignora el resentimiento porque sabe que su destino pertenece al futuro, y no le falta uno solo de los haces de la simpatía, porque en su constitución han entrado y siguen entrando las simientes todas de lo humano: España y Portugal, Europa toda, en parte, y lo aborigen, más una porción considerable de lo africano y poco de lo asiático; disponemos de seres vivos para formar la conciencia del mundo, y lo estamos haciendo en condiciones que se dan coherentes por primera vez en la historia. Desde luego, sin espíritu imperial que subordina todo a un tipo de fuerza, y sí al contrario, con espíritu cristiano, impregnado de la convicción de que cada individuo es único y puede apresurar la tarea de construir una humanidad universal. Nos aproximamos de esta manera a la madurez, en los instantes en que el mundo cambia de ruta.

Queremos en América los hispanoamericanos, que uno de esos cambios sea, con la tecnificación en el desarrollo de nuestros recursos, el respeto de la autonomía nacional y de la libertad individual. Cambio de política que nos permita colaborar en la construcción del mundo nuevo, según la idosincrasia de nuestros temperamentos, de acuerdo con el mensaje de nuestros corazones. Conquistaremos el derecho a esa autonomía, demostrando que somos capaces de consumar una síntesis humana más cabal y generosa que las anteriores, más despojada y alta, o por lo menos igual, en la capacidad de bien y de dicha a la mejor que haya alcanzado el hombre.

Ardua pero alta es la tarea; por eso, los que ya tramontamos, contemplamos casi con envidia a los que comienzan. Su oportunidad no podría ser más gloriosa; pero propiamente no hay, no puede haber envidia de una generación para la que le sigue. Y es más bien una sensación de consuelo y de alegría, y también, ¿por qué no decirlo?, de compasión y paternal angustia, la que experimentamos al contemplar las juventudes que han de llevar adelante la tarea de Atlantes que el momento exige, en tanto nosotros partimos a la empresa de ganar, si Dios quiere, el cielo.

IDEAS ACTUALES SOBRE ESTILO MANUELINO Y MUDEJARISMO PORTUGUES

POR

FLORENTINO PEREZ EMBID

En los años últimos la crítica del arte portugués ha entrado en cauces más rigurosos, más hondos, más finos cada vez. Los historiadores y los críticos lusitanos, algunos de ellos especialmente, y también los extranjeros que escriben sobre Portugal, han dado a sus análisis y a sus escritos un tono científico, definitivamente alejado del puro comentario gratuito, ocasional y grandilocuente. Otros han dado un paso más. Y así, Reynaldo dos Santos ha podido escribir en su último trabajo, ya de este mismo año 1947, que «ahora la crítica de arte no es sólo tarea de erudición, ni siquiera de pura historia, en el sentido de cronología y biografía de los artistas. Para criticar importa integrar a la obra de arte en su propia sensibilidad, crearla de nuevo de alguna manera, para sorprenderle todas sus intenciones, toda su sutileza y sentido interior. Discriminar las afinidades es también materia de sensibilidad, y alcanzar a ver su significado exige larga visión de conjunto, que abarque todas las expresiones originales y las resonancias de la época, que son, en esencia, el sentido filosófico de la creación y de la renovación artística».

Naturalmente que la crítica así concebida ha de tener una base científica sólida. No puede ser puro lirismo vacío. Necesita tener bien presentes los fallos que convierten hoy en mero pasado lite-

rario otros muchos escritos, que en su tiempo creyeron ser críticos y que incluso eran muy estimables por sus méritos propios; porque no hay que olvidar que la literatura es digna de la mayor estimación en sí misma; pero, sobre todo, cuando no pretende ser cosa distinta de lo que es. Esto no lo olvida de ninguna manera la más reciente crítica portuguesa de arte.

Uno de los problemas que esa crítica ha abordado con mayor minuciosidad es el del estilo manuelino, tema complejo, en el que es demasiado fácil perderse en medio de una nebulosa de sutilidades, hibridismos y matices; además de en medio de otra, la que forma la complicada red metodológica exigida por el estudio del propio tema.

No sé en cuánto, si en mucho o en poco, habré yo contribuído a afinar los conceptos vigentes en torno al estilo manuelino con un libro que publiqué ya hace algunos años sobre el mudejarismo portugués (1). La excepcional acogida que aquel libro tuvo en Portugal (2), mi propio permanente interés por la cultura portuguesa, la atención que le prestaron comentaristas importantes de varios países (3), y, sobre todo, la discusión suscitada por los puntos de vista que entonces mantuve, explican que ahora—por completo

---

(1) Pérez Embid, Florentino: *El mudejarismo en la arquitectura portuguesa de la época manuelina* (1.ª edición), Laboratorio de Arte de la Universidad de Sevilla. Sevilla, 1944.

Actualmente, las Ediciones Cultura Hispánica tienen en prensa una segunda edición.

(2) El Premio «Camoens», concedido cada dos años por la Presidencia del Consejo a un estudio publicado por autor extranjero sobre cualquier aspecto de la vida o de la cultura lusitanas, constituye para aquel libro un timbre de orgullo, más por la procedencia portuguesa que por el propio carácter internacional.

(3) Robert C. Schmidt en *Gazette des Beaux-Arts*, edición inglesa. Nueva York, mayo de 1944.

Eugenio D'Ors: *Más glosas portuguesas. Mudejarismo*, en *Novísimo Glosario*. «Arriba» de Madrid, 25 mayo 1944.

Vicente Rodríguez Casado: *Arquitectura portuguesa de la época manuelina*, en *Arbor. Revista General del Consejo Superior de Investigaciones Científicas*. Madrid, núm. 7, enero-febrero de 1945.

Robert Ricard, en *Hesperis*. Argel, primer semestre de 1946.

Leopoldo Torres Balbas: *El arte mudéjar en Portugal*, en *Al-Andalus*, C. S. de I. C., Madrid, 1945.

Cesco Vian: *Barroquismo y estilo manuelino*, en «A B C», de Madrid-Sevilla, septiembre de 1944.

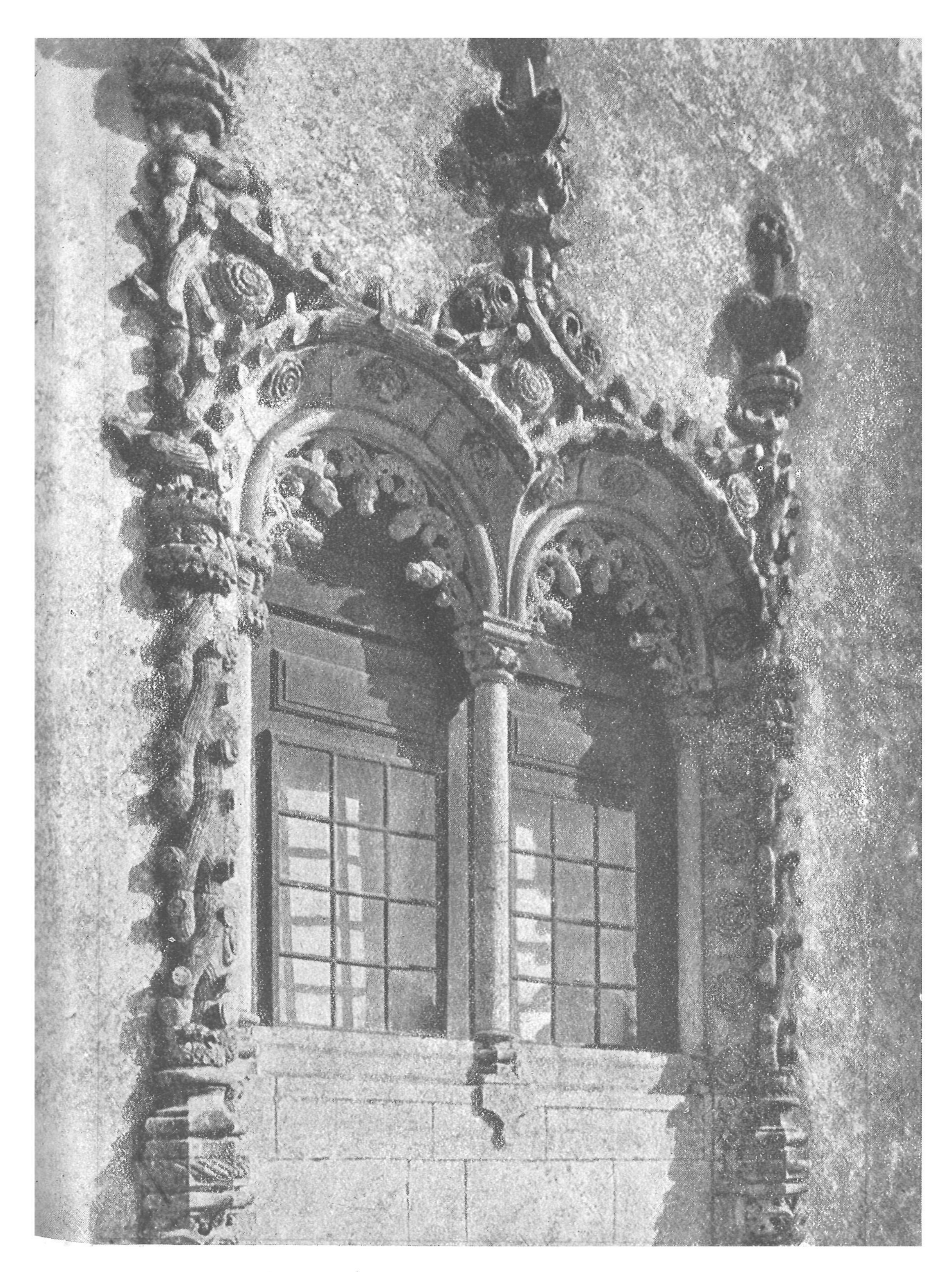
José de las Cuevas: *Mudejarismo portugués*, en *La Estafeta Literaria*, Madrid, núm. 12, 10 septiembre 1944.

Guillermo Perea, en *Archivo Hispalense*, Sevilla, 2.ª época, núm. 10, 1945.

Luis de Sosa, en «Cátedra de Historia, de Radio Nacional de España», Madrid, 2 julio 1944.

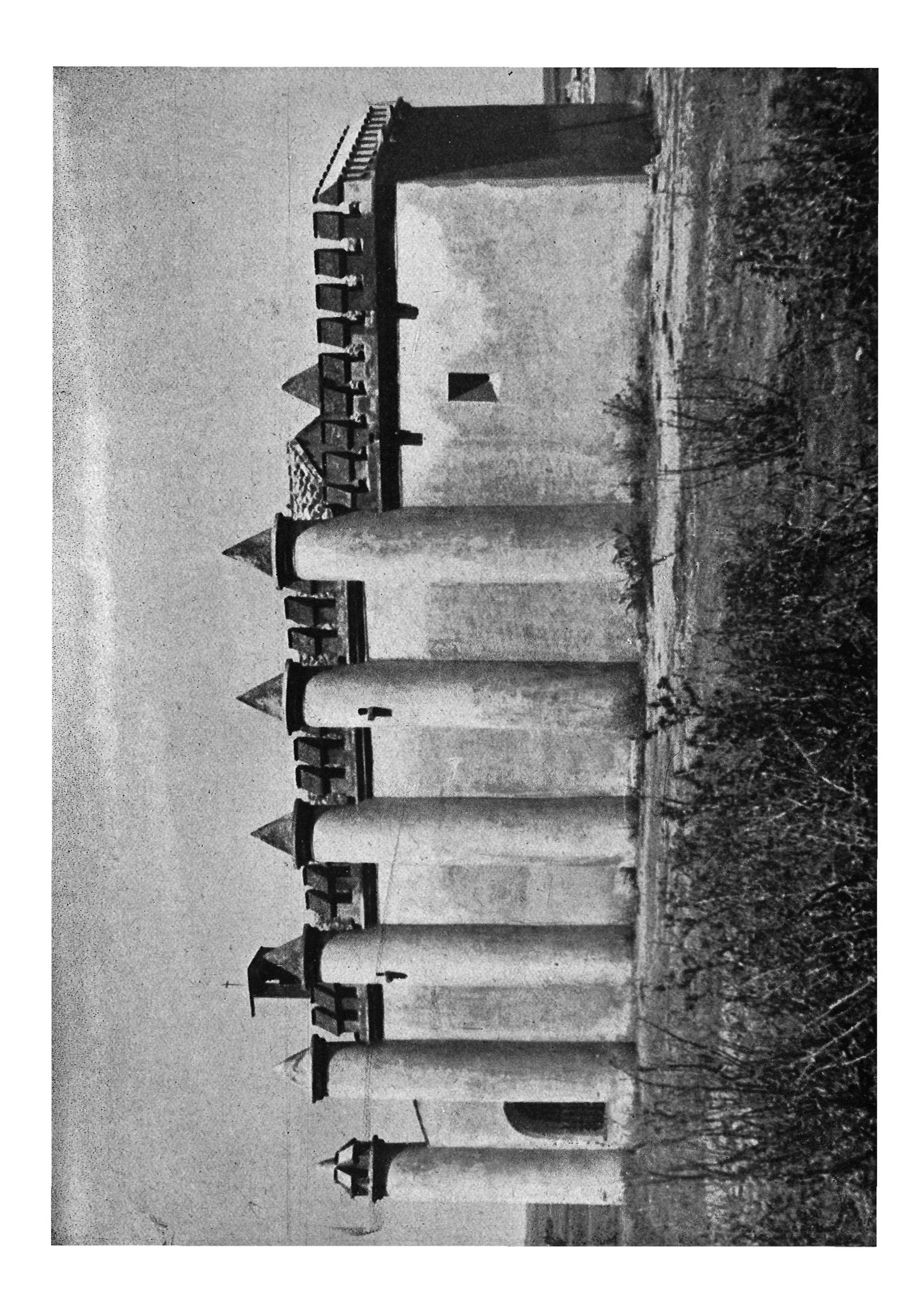
Manuel Muñoz Cortés, en «Arriba», Madrid, 11 febrero 1947.

Reinaldo Dos Santos: *O estilo manuelino*, en *Boletim de Academia Nacional de Belas-Artes*, XVI, Lisboa, 1947.



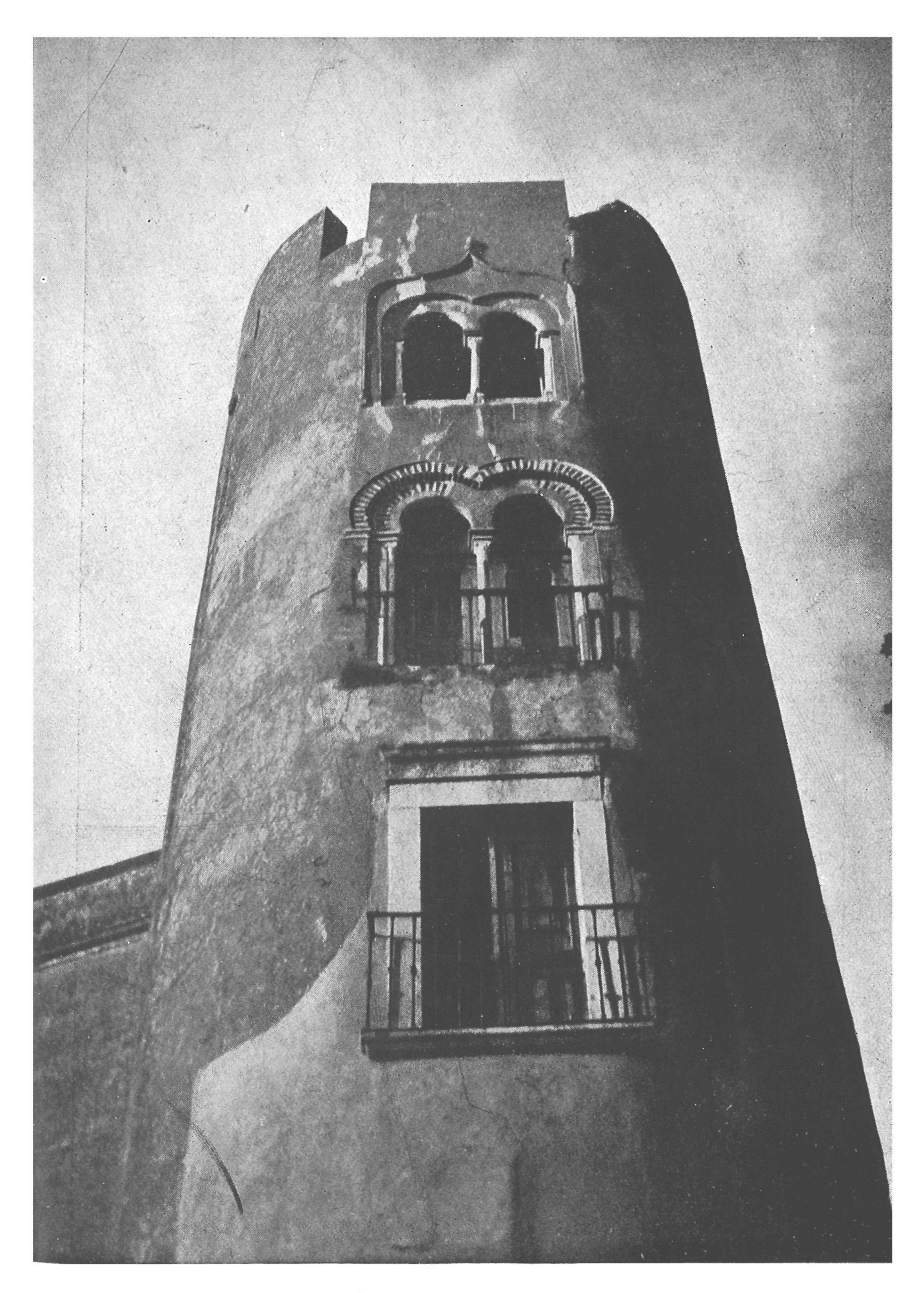
Ventana del cuerpo manuelino en el palacio de Sintra.

Patio del León en el palacio de Sintra.

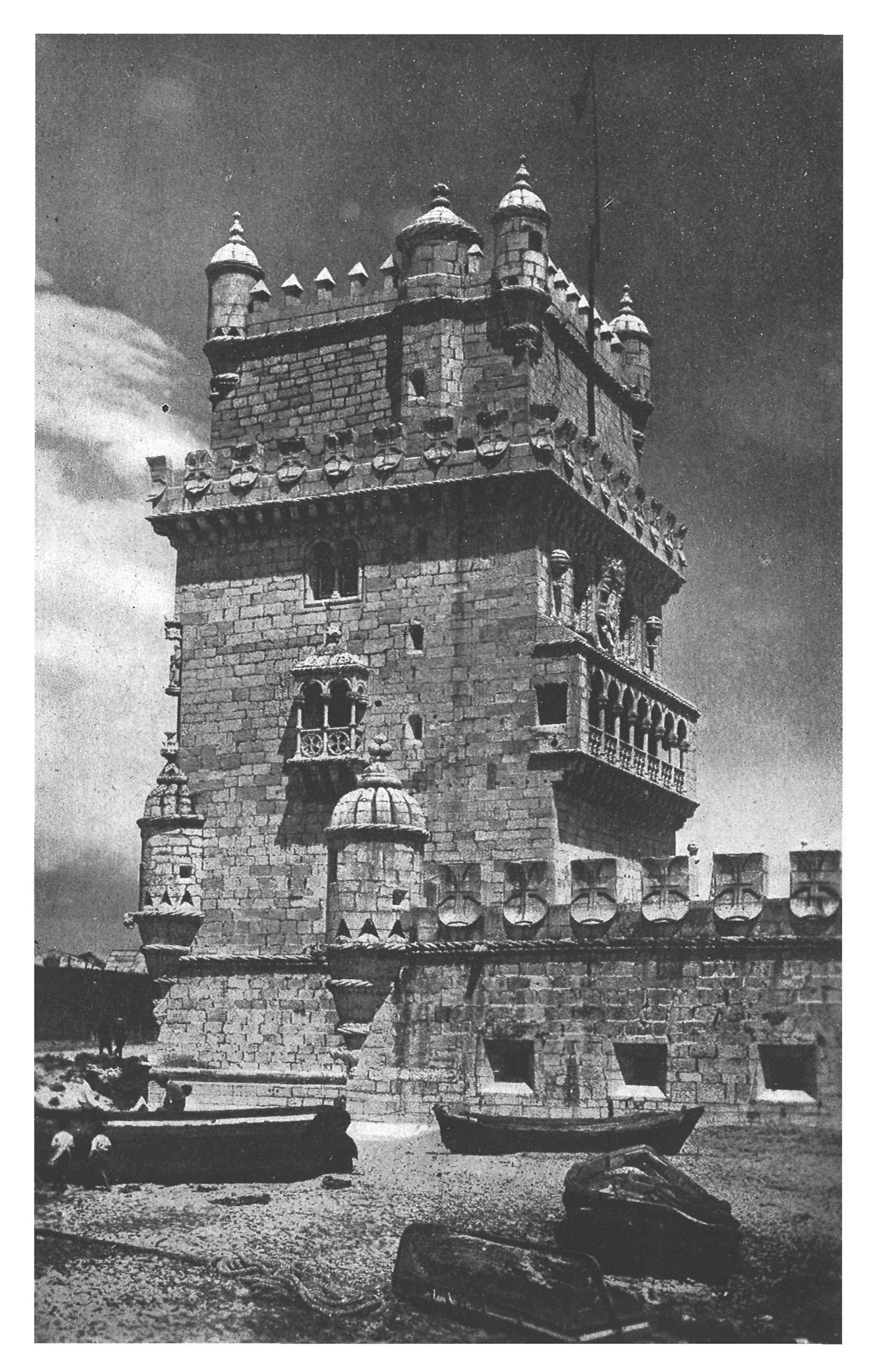




Puerta en el convento de los Loios, en Evora.



Torre del castillo de Alvito.



Torre de Belem.

dedicado a estudios y trabajos científicos de otra especialidad—vuelva sobre el para mí ya viejo, aunque siempre querido, tema del arte lusitano más representativo.

La discusión de sus puntos de vista es, en efecto, la fecundidad mayor a que un estudio cualquiera puede aspirar. Son muy pocos los libros magistrales ante los cuales sólo es posible la admiración y el aprendizaje, y, por supuesto, aquel libro no hubiera osado nunca considerarse como uno de ellos. Siendo esto así, su mejor deseo estuvo siempre en servir con sencillez al afinamiento cada vez más acertado de las ideas, y en vencer el peligro cierto de un olvido indiferente.

Téngase en cuenta que entonces se estudiaron no sólo las cuestiones relacionadas con el mudejarismo portugués, sino también todas aquellas que se refieren al concepto de estilo manuelino, y que metodológicamente son previas a las primeras, por cuanto las determinan y deslindan científicamente. Esto supuesto, es necesario recordar ahora la serie de afirmaciones contenidas en la tesis que entonces sostuve, y que por lo menos parecen rotundas y coherentes. Helas aquí:

El estilo manuelino, la más destacada muestra del genio artístico portugués, es fundamentalmente barroco, y no debe confundirse de ninguna manera con el conglomerado de las manifestaciones artísticas que Portugal produce durante el reinado de Manuel I (1495-1521), ya que en ese conglomerado entran elementos muy diversos; incluso en la terminología debe marcarse con la máxima claridad tal distinción, y de ninguna manera debemos conformarnos con la vaga y cronológica designación global (página 44) [4]. A mi entender, nunca será demasiado todo el cuidado que se ponga en diferenciar por completo el punto de vista de la historia—cronológico—y el punto de vista del arte—meramente estilístico y estético—(pág. 53). El gótico final portugués constituye el índice más seguro en que encontrar todos los elementos históricos y sociales de la realidad nacional contemporánea (pág. 26 y siguientes). Por eso, en ese gótico portugués de finales del XV y comienzos del XVI conviene considerar como dotadas de personalidad propia y por completo independiente—al menos, en sus manifestaciones más puras—tres maneras artísticas diferentes: el gótico flamígero, el mudéjar y el gótico de carácter nacional o manuelino (pág. 53).

De todas ellas, los monumentos mudéjares están localizados con

(4) Cito las páginas por la primera edición.

sorprendente y significativa exclusividad en el ámbito geográfico del Alentejo, con una importante excepción que es el Palacio de Sintra, en la Extremadura portuguesa (pág. 58). Esa dualidad regional coincide con una íntima y evidente dualidad artística (página 171). El mudejarismo del Palacio de Sintra, que corresponde a la primera etapa de las reparaciones hechas en el edificio durante el reinado de Don Manuel, manifiesta una clara influencia de la arquitectura andaluza (págs. 58 y sigs.; 171 y sigs. y 188). En cuanto a la arquitectura regional alentejana está constituída por dos núcleos monumentales de personalidad bien perfilada: las iglesias torreadas y los edificios civiles; hay que volver a una integración estilística de toda la arquitectura regional, antes de resolver los distintos problemas que plantea (pág. 166). Este tipo arquitectónico alentejano es probable que surgiera con ocasión de una influencia exterior, y que ésta no revistiese la forma acostumbrada de una importación lenta de formas artísticas, sino la de emigración—forzosa o voluntaria—de algún maestro alarife, probablemente español (pág. 188).

Por último, la Torre de Belem, inspirada o no en modelos marroquíes, nada tiene que ver con los monumentos del mudejarismo portugués (pág. 187). Esta cuestión final se enlaza con el problema del origen de ese mismo mudejarismo, es decir, de si su raíz debe buscarse en la tradición artística portuguesa, en la influencia española, o en la del Mogreb. Repito que el mudejarismo de Sintra me parece dependiente del andaluz, y el alentejano originado por la emigración de un maestro, probablemente también español. Ahora bien, desde el punto de vista de los intereses de la historia misma del arte, considero de mayor entidad la afirmación de la fundamental diferencia artística existente entre la torre o baluarte de Restelo y los edificios alentejanos o el Palacio de Sintra.

De todas esas afirmaciones, la inicial fué negada por Cesco Vian. Las explicables preferencias patrióticas de este fino intelectual italiano le llevaron a sostener, como comentario a mi libro, que «en Europa no se puede hablar de barroquismo, sino después del agotamiento completo del arte renacentista», y que si se hace un análisis riguroso del manuelino, en él de barroco no queda «nada o casi nada.»

Como he dicho en otra ocasión (5), «no me considero en condiciones de venir a dilucidar una cuestión como la primera, que

(5) PÉREZ EMBID, FLORENTINO: *Barroquismo y estilo manuelino (Respuesta a Cesco Vian)*, en «A B C», octubre de 1944.

ha sido la piedra de escándalo de tantas y tan enconadas discusiones. Si el concepto de barroco es una anécdota o una categoría de la Historia del Arte... De todas maneras, entiendo que quizá haya algún motivo para llamar barroco al *Laoconte*—que el propio Vian cita—, es decir, al arte alejandrino; a la decoración, a la concepción artística y a la estructura arquitectónica misma de la Alhambra de Granada; al movimiento cultural del franciscanismo; o a los monumentos góticos de la decadencia. No digo que en todos esos ejemplos pueda encontrarse el barroquismo en la misma medida. Sino que quizá algunos de ellos vengan a no justificar del todo el criterio del profesor Vian.»

Lo que hay de barroco en el manuelino creo habrá quedado claro para el lector de la segunda parte de mi libro. Me complace repetir que en ella he seguido las huellas de Eugenio D'Ors y de Reynaldo dos Santos. Precisamente este último, en un trabajo (6) que acababa de salir cuando publiqué por vez primera mi estudio, caracterizaba el estilo manuelino con las palabras siguientes: «No manuelino, o tema tem uma importãncia secundária; é apenas um pretexto para cavar na pedra sombras profundas e entumescer as superficies com a sua seiva túrgida.» Y luego: «De facto, o barroco, como diz D'Ors, não é um estilo *mas um espírito* que insuflou movimento e inquietação a vários estilos em várias épocas.» Por otra parte, en la ocasión aludida antes he escrito yo mismo: «Finalmente, ¿puede ser un argumento fuerte que el barroquismo del manuelino se reduzca sólo a la decoración? ¿No ocurre cosa parecida en todo el barroco español de los siglos XVII y XVIII? Escritas estas líneas en el monasterio de La Rábida, durante los cursos de la Universidad de Verano, acabo de oír al marqués de Lozoya una frase que casi literalmente es ésta: «Churriguera es un arquitecto tan austero como el que más lo haya sido en el mundo; aunque, eso sí, sea luego un ornamentista enloquecedor.»

Considerado, pues, el estilo manuelino como esencialmente barroco, su diferencia con los edificios del mudejarismo portugués aparece patente, por encima de toda coincidencia cronológica. Tenemos así delimitado un campo de estudio perfectamente claro: el de la arquitectura alentejana por antonomasia y el Palacio de Sintra.

Las características arquitectónicas típicas del Alentejo condicionan de manera decisiva la impresión global que producen sus

(6) Dos Santos, Reynaldo: *O espírito e a essência da Arte em Portugal*, en *Conferencias de Arte*, 2.ª serie, Lisboa, Sá da Costa, 1943, p. 20.

ciudades a un visitante observador y desapasionado. A veces—en esto como en todo—la mucha ciencia puede ser perjudicial; naturalmente, cuando es excesiva, cuando usurpa en el alma del visitante un puesto que no es el suyo y convierte a éste en un sabio, a riesgo de no dejarle apenas ser un hombre. Las ciudades alentejanas, vistas y estudiadas con un entendimiento teñido de cordialidad, acusan nítidamente su personalidad, y en ésta el mudejarismo influye con los rasgos más decisivos.

El mudejarismo alentejano de las grandes y las humildes casonas del XVI se concreta en una serie de motivos arquitectónicos y también en el espíritu con que los artistas regionales combinaron tales elementos, mezclando el ladrillo, el mármol, las almenas, los arcos geminados, las celosías, la cal y la piedra en un contraste colorista y sutil. Los más típicos entre esos motivos se repiten en un grupo monumental, que coincide con el de las casonas mudéjares en el espacio y en el tiempo de una manera sospechosamente rigurosa. Para la historia del arte siempre será un fuerte indicio, que creo no ha sido atendido nunca con suficiente profundidad, esta rigurosa coincidencia cronológica y espacial de los edificios civiles del mudejarismo alentejano y las iglesias torreadas. A algo más que a una pura coincidencia casual ha de deberse semejante yuxtaposición. Algunas otras razones que fueron oportunamente señaladas, permiten aventurar la idea de que estas pequeñas y personalísimas ermitas torreadas no sean por completo extrañas al espíritu del mudejarismo alentejano, máxime cuando sus elementos arquitectónicos más representativos vienen a mezclarse en una simbiosis naturalísima y bien lograda con los elementos que caracterizan a las casonas mudéjares. Esto es lo que ocurre en los dos edificios más importantes de la arquitectura regional: la quinta de Sempre Noiva, perdida en la altiplanicie alentejana, y el gran templo del que fué rico convento de San Francisco, en Evora.

Pero esta consideración unificada de la arquitectura del Alentejo no puede creerse ni mucho menos definitiva. Ciertamente, hay serias razones contrarias, algunas de las cuales han sido apuntadas por el señor Torres Balbás (7). Especialmente es interesante su explicación del origen de los estribos cilíndricos, como llevados a

---

(7) Algunos de los juicios de este señor, contenidos en su comentario, tienen un tono inexplicablemente apasionado que desdice de la necesaria ecuanimidad científica. Tanto que determinadas frases incluso alcanzan al organismo editor, el Laboratorio de Arte de la Universidad de Sevilla, cuyo bien ganado prestigio está por encima de todas las reticencias.

En cuanto a algunas otras afirmaciones suyas denotan claramente ser fruto de una lectura superficial o atropellada, por cuanto prueban una comprensión solamente parcial y polarizada del libro a que se refieren.

las Extremaduras española y portuguesa por los caballeros calatravos, que los tenían como modelo en la iglesia gótica de su convento de Calatrava la Nueva (Ciudad Real). Cuando algún historiador se decida a ofrecer una visión de conjunto de la arquitectura mudéjar española, se iluminará uno de los panoramas más sugestivos de la historia del arte español, y entonces será llegado el momento de estudiar en relación con él al mudejarismo portugués y ver sus relaciones con los demás núcleos peninsulares, lo cual—es evidente—facilitará la solución de muchas interrogantes planteadas aún. Sin embargo todo anticipo y trabajo previo será siempre mucho más fecundo que el mero alejamiento de las dificultades inherentes a un estudio de amplias miras.

El Palacio de Sintra, teatro de la vida cortesana durante largas temporadas en la época más brillante y más grandiosa de la historia de Portugal, es por sí mismo una faceta distinta, mucho más estudiada y mucho mejor conocida, del mudejarismo lusitano. En aquél, además, se yuxtapone físicamente a éste el estilo manuelino, circunstancia que no se da—a no ser por rarísima excepción—en todo el ámbito alentejano. En relación con las apreciaciones hechas sobre este palacio no hay por el momento nada importante que revisar.

Una última cuestión, singularmente atrayente y por eso singularmente debatida, es la de la relación posible entre el mudejarismo portugués y la famosa y bellísima Torre de Belem.

Hace ya unos veinticinco años que planteó esta cuestión un crítico tan sagaz y tan experto como Reynaldo dos Santos. Su tesis, inicialmente solo esbozada, ha ido perfilándose a lo largo de todas sus publicaciones desde entonces, y en distintos momentos ha suscitado contradicciones. A este respecto son de tener en cuenta los diversos trabajos de Vergilio Correia, que conservan vigencia científica indudable, lo cual no es idéntico a decir que sus afirmaciones deban siempre ser tenidas como concluyentes, ya que, como ha señalado certeramente Reynaldo dos Santos, sus estudios se resintieron con frecuencia de dos defectos esenciales para la crítica de arte: falta de sensibilidad y de espíritu filosófico; además, Dos Santos ha señalado en aquellos escritos una pasión, un espíritu de contradicción y unos prejuicios que llevaron al profesor Correia a exponer su criterio de la manera menos propicia al diálogo y a hacer que las controversias degenerasen en polémicas. Esto, sin duda, es achaque frecuente en demasía.

En cuanto a la tesis sustentada en torno a la Torre de Belem, su autor ha vuelto últimamente sobre ella, en un artículo dedicado a considerar globalmente toda la problemática del estilo manue-

lino (8). Con su acostumbrada preparación y un lenguaje muy cuidado expone allí una breve historia del estilo y de las sucesivas opiniones de la crítica, y destaca cumplidamente su propia participación en la actual renovación de los conceptos sobre el manuelino. Al final trata también de las relaciones entre éste y el mudejarismo portugués, y en tal extremo yo debo agradacerle en cuanto valen, no sólo sus frases amables y cordiales, sino la aceptación de muchos—no todos—mis puntos de vista, empezando por la nomenclatura y siguiendo por la diferencia artística entre el mudejarismo de Sintra y el del Alentejo, hasta el posible origen español de este último y su independencia de la Torre de Belem.

La cuestión concreta de la Torre de San Vicente es lo que sigue en pie, y en ella deben considerarse dos aspectos distintos.

Uno es su supuesta relación con los monumentos mudéjares del Alentejo y de Sintra. A este respecto, ningún nuevo argumento obliga a rectificar la opinión de su absoluta independencia artística. Sigue pareciendo clarísima la fundamental diferencia entre lo constructivo y lo decorativo de dichos monumentos y la torre de San Vicente, Torre de Belem o baluarte de Restelo. Edificada ésta, en efecto, totalmente en piedra, con arreglo a un plan de distribución en consonancia con su carácter militar, con el empuje y las posibilidades que daba a su arquitecto el hecho de estar trabajando directamente al servicio del rey, la torre no presenta ni un solo elemento de los que caracterizan a los monumentos alentejanos. Ni arcos de herradura, ni muros de mampostería, ni contrafuertes cilíndricos con remates cónicos, ni las curiosas almenas de sección trapezoidal, ni alpende, ni nada de lo que constituye el tipo arquitectónico del Alentejo. Lo mismo se puede decir en relación con Sintra. Incluso la impresión de primera vista es concluyente. Y precisamente para hacer visible de golpe esa patente diferencia —que ha aceptado con amables palabras el Dr. Dos Santos—es para lo único que entonces uní a las fotografías de Sintra y del Alentejo la preciosa fotografía de la Torre de Belem. Torre a la que con sobradas razones ha podido llamar el mismo crítico portugués «joya suprema del arte nacional.»

El segundo aspecto antes aludido es el de las «sugestiones musulmanas» de la torre y su origen marroquí. En otras palabras, que la Torre de Belem sea o no *también* mudéjar. Ciertamente, son serias las razones expuestas por el Dr. Dos Santos a favor de

(8) *O estilo manuelino*, ya citado.

su tesis de que las cúpulas de gayones que acusan aún más la personalidad del baluarte de Restelo están tomadas de la *Kutubiya* de Marraqués. Para reconocer esto no puede ser impedimento de ninguna clase el conceder atención a los argumentos del profesor Correia, ni hubiera sido razonable tomar partido en bloque, ni hay por qué considerar enlazadas con las viejas disputas las nuevas opiniones que puedan ocasionalmente coincidir con uno u otro de los criterios en aquéllas mantenidos. El profesor Dos Santos señala con acierto las razones históricas que explican tal relación: la estancia en Marruecos de Francisco de Arruda, arquitecto de la torre. Otros argumentos artísticos, como la presencia de ventanas geminadas, son muchísimo menos fuertes, y creo que ninguno de ellos autoriza a afirmar absolutamente «que la Torre de Belem es tan mudéjar como los monumentos del Alentejo clasificados como tales.»

Esto, en definitiva, viene a equivaler a la cuestión de la intensidad y la trascendencia con que Marruecos influyera en la mentalidad arquitectónica y en el estilo personal de los Arrudas. Baste con recordar que Paul-Antoine Evin, el último que ha estudiado concreta y detenidamente esta cuestión, considera que esas influencias son mínimas (9).

Este es en resumen, y según yo creo, el estado actual de las ideas

(9) EVIN, PAUL-ANTOINE: *L'architecture portugaise au Maroc et le style manuelin*, en «Bulletin des Etudes Portugaises», Instituto Francés en Portugal, Coimbra, fascículo 1 de 1942, 56: «La question s'est posée de reconnaître si les Arrudas n'avaient pas été influencés en retour par leurs séjours au Maroc. L'un et l'autre ont été successivement chargés dans la suite de l'intendance générale des oeuvres de l'Alentejo, y compris les palais royaux d'Evora, et cette région est particulièrement caractérisée par l'usage de l'arc outrepassé et des fenêtres géminées, divisées par une ou deux colonnettes, comme nous en voyons dans l'architecture musulmane. La proximité de l'Espagne mudéjar, l'intervention d'ouvriers andalous, ont été invoquées et considérées comme suffisantes. Nous devons, en tous cas, reconnaître une influence musulmane indirecte ou directe sur les éléments de l'architecture de l'Alentejo, soit que les expéditions au Maroc aient mis le style à la mode, soit que les habitudes d'Espagne aient pénétré jusque là. Là encore nous voudrions, au passage, préciser une notion importante. L'apparition d'éléments étrangers dans le vocabulaire manuélin est ici peu contestable. Mais c'est une chose que d'admettre des éléments étrangers dans sa langue, c'en est une autre que de s'exprimer suivant une syntase étrangère. Par une force d'assimilation dont le style manuélin des Arrudas trouve tout naturellement le secret, la syntaxe manuéline l'emporte, et les éléments étrangers se trouvent gorgés d'une sève qui les rend presques méconnaissables .Qu'importe, sur un chapiteau, la presence d'un turban, si à l'opposé du graphisme et du champ levé musulman, ce turban est traité avec l'épaisseur et le naturalisme d'une torsade manuéline. Les Arrudas enrichissent leur langue, mais ce n'est pas une raison pour eux de modifier en rien leur manière.

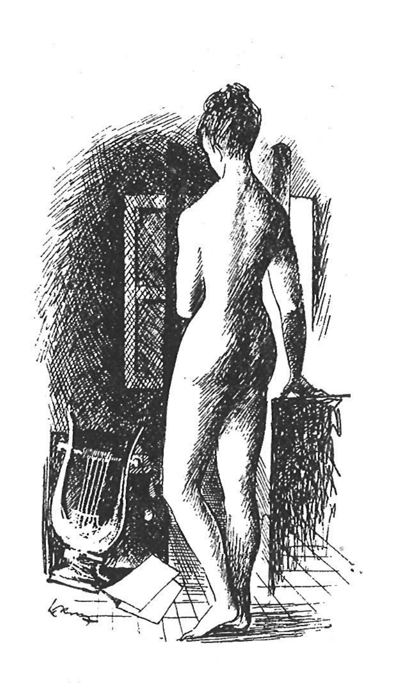
Au Maroc même, nous faisons d'autre part dans l'architecture portugaise une importante constatation. Jamais la moindre influence indigène n'apparaît dans le décor des monuments dont nous nous préoccupons. Nous notons au contraire une

sobre el estilo manuelino y sobre el mudejarismo portugués. Es más que posible que sea ésta la última ocasión en que escriba sobre tal tema, ya que de él me alejan inflexiblemente mis estudios actuales. En cambio, de lo que ningún español puede sentirse nunca alejado es de una estrecha solidaridad histórica con el genuino —ancho, seguro y generoso—espíritu de Portugal.

---

sorte de volonté bien arrêtée d'imprimer ça et là aux murs, par le tracé d'un arc, par l'impression d'un emblême, une note rigoureusement métropolitaine, et je ne sais si je m'égare en y faisant intervenir ce sentiment naturel aux coloniaux qui, jalousement, s'entourent de souvenirs du pays.»

ARTE Y POETICA



«También digo que el natural poeta que se ayudase del arte será mucho mejor y se aventajará al poeta que sólo por hacer el arte quisiera serlo: la razón es porque el arte no se aventaja a la naturaleza, sino perfeciónala; así que, mezclados la naturaleza y el arte, y el arte con la naturaleza, sacarán un perfectísimo poeta.»

Don Quijote, II, XVI.

CANTO FUNEBRE
A LA MUERTE DE JOAQUIN PASOS

A sus camaradas de letras y amigos:

José Coronel Urtecho,
Pablo Antonio Cuadra, y
Alberto Ordóñez Argüello.

1

CON el redoble de un tambor
en el centro de una pequeña Plaza de Armas,
como si de los funerales de un Héroe se tratara;
así querría comenzar. Y lo mismo
que es ley en el Rito de la Muerte,
de su muerte olvidarme y a su vida,
y a la de los otros héroes apagados
que igual que él ardieron aquí abajo, volverme.

Porque son muchos los poetas jóvenes que antaño hanmuerto.
A través de los siglos se saludan y oímos
encenderse sus voces como gallos remotos
que desde el fondo de la noche se llaman y responden.

Poco sabemos de ellos: que fueron jóvenes y hollaron
con sus pies esta tierra. Que supieron tocar algún instrumento.
Que sintieron sobre sus cabezas el aire del mar
y contemplaron las colinas. Que amaron a una muchacha
y a este amor se aferraron al extremo de olvidarse de ellas
y poder hoy donárnoslas inmortales y vírgenes.
Que todo esto lo escribían hasta bien tarde, corrigiéndolo
[mucho,
pero un día murieron... Y ya sus voces se encienden en la
[noche.

2

Sin embargo, nosotros, Joaquín, sabemos
tanto de ti. Sé tanto... Retrocedo
hasta el día aquel en brazos de tu aya
en que, de pronto, te diste cuenta de que existías.
Y ante ese percatarte fuiste. *Y* fueron *tus ojos.*
Y el ver más puro fué que hasta entonces sobre
los seres se posara. No obstante, los mirabas
sólo con una boba pupila sin destino:
sin retenerlos para el amor o el odio.
(Aún tus mismas manitas sabían ser más fuertes
y hábiles, en eso de coger un objeto y no soltarlo.)

Una mañana te llevaron a una peluquería, en donde
te sentaron muy serio, y todo el tiempo
te portaste como un caballerito
y bromearon contigo los clientes. Todo esto
mientras te cortaban los bucles y te hacían
parecer tan distinto. A la calle saliste
después. A la otra calle
y a la otra edad, en la que se le pintan
bigotes a la Gioconda de Leonardo
y se es greñudo y cruel...
Mas luminosa irrumpe pronto la juventud.

Después todos sabemos lo demás: el impuesto
que las cosas te cobraban. El fluir de los seres
que a tu encuentro acudían por turno, cada uno
con su pregunta,
a la que tú debías responder con un nombre
claro, que en sus oídos resonara distinto
entre todos los otros y poder ser sí mismos;
como sabemos que a laokanann llegaban
los hombres más oscuros, a recibir un nombre
con el que desde entonces
pudieran ser llamados por Dios en el desierto.

Y ése fué en adelante tu destino. Por el que no podrías
ya nunca más mirar libremente la tierra.
Un mal negocio, Joaquín. Por él supiste
que ante todas las cosas en que te detuvieras
el tiempo mandado, temblarías. Que bastaba mirarlas,
con los ojos que se te dieron un tiempo decoroso
para que se tornaran atroces:
el fulgor de un limón.
El peso sordo de una manzana. El rostro pensativo del hombre.
Los dos senos jadeantes, pálidos, respirando
debajo de la blusa de una muchacha que ha corrido;
la mano que la alcanza. Hasta las mismas palabras
que guardaban, cada una, otra palabra oculta
de la que se nutrían como del hueso el fruto...

Todo, en fin, había una esencia dentro de sí. Un sentido
sentado en su centro, inmóvil, repitiéndose
sin menguar ni crecer,
siempre lleno de sí, como un número.

Y esa lista de nombres y esa suma total, tú la tendrías
que hacer para el día de la Ira o el Premio.
Y al hacerla pasar tú a ser ella misma.

Porque también te dieron a ti un nombre. Para
que de todo esto lo llenaras como un frasco precioso.
Que de tal modo dentro de ti lo incluyeras
—las noches estrelladas, las flores,
los tejados de las aldeas vistos desde el camino—
que al nombrarlo te nombraras tú: suma total de cuanto vieras.

Y para todo esto sólo se te dieron palabras,
verbos y algunas vagas reglas. Nada tangible.
Ni un sólo utensilio de esos que el trasiego
ha vuelto tan lustrosos. Por eso pienso que
quizá —como a mí a veces— te hubiese gustado más pintar.

Los pintores al menos tienen c o s a s . Pinceles
que limpian todos los días y que guardan
en búcaros de barro y loza que ellos compran.
Búcaros muy pintados y de todas las formas
que ideó para su propio consuelo el hombre simple.
O ser de aquellos otros que tallan la madera.
Los que en un mueble esculpen una ninfa que danza
y cuya veste el aire realmente agita.

... Mas es cierto que nunca
rigió el hombre su propio destino, sino Dios.
Y a la dura tarea mandada te entregaste del modo
más honorable que he conocido. Eso sí:
tú sabías bien en qué te habías metido.

A los obreros viste cuando van a la tienda. Observaste
cómo examinan ellos las herramientas y palpan el filo
y entre todas eligen una, la única: la esposa
para el alto lecho de los andamios.

De este modo elegías tú el adjetivo exacto,
la palabra más pura y el verso
cuyos rítmicos pasos como los de un enemigo acechabas.
Hacer un poema era planear un crimen perfecto.

Era urdir una mentira sin mácula
hecha verdad a fuerza de pureza.

Esto era en resumen escribir poesía
y todo lo demás era literatura.

3

Pero ahora te has muerto. Y el chorro de la gracia contigo.

Mas, dicho está que nunca permitió Dios que aquello
que entre los mortales noblemente ardiera
se perdiese. De esto vive nuestra esperanza.

Difícil es y duro el luchar contra el Olimpo
acuoso de las ranas. Desde muy niños son
entrenados con gran maestría para el ejercicio de la Nada.

Mucho hay que afanarse para que al fin lo puro
sea advertido. Y aún así, pocos son
los que entre el humo y la burla lo reconocen.

Pero, con todo, perseveramos, Joaquinillo. Descuida.

Redoblaremos nuestro rencor ritual, el de la cítara.
Nuestro alegre odio a saltitos.
La nuestra víbora de los gorjeos... Y el Amor ganará.
Tú deja que tu sueño mane tranquilo.

Y si es que a algo has hecho traición muriendo, allá tú.
No seré yo quien vaya a juzgarte. Yo, que tantas
veces he traicionado.
Por eso
no levanto mi voz tampoco contra la Muerte.

La pobre, como siempre, asustada de su propio poder
y de tantos ayes en torno al muerto, enrojece.

Tu muerte solamente tú te la sabes.
No atañe a los vivos su enigma, sino el de la vida.
Mientras vivamos sea ella olvidada como si eternos fuéramos;
y esforcémonos.

Tú, desde el Orco, gallo, despiértanos.

4

Y a igual manera que las abejas de Tebas
—conforme el viejo Eliano cuenta— iban
a libar miel en labios del joven Píndaro;

llegue este canto hasta la pálida cabeza.
En tu pecho se pose y tu pico su pico hiera
sorbiendo fuego. En torno de tu frente aletee
tejiendo sobre ella una invisible corona.

Luego, sus alas bata con más fuerza y hiendan
un espacio más alto sus nobles giros.
El esfuerzo repita. Y otra vez. Y otra. Y otra... Y su vuelo
por el cielo se extienda en anchos círculos.

CARLOS MARTÍNEZ RIVAS.

Madrid, febrero de 1947.

HORIZONTE HISPANICO DE LA POESIA

POR

JOSE MARIA VALVERDE

Se intenta en este trabajo un estudio de nuestro momento histórico cultural, desde el punto de vista del horizonte y recursos que proporciona a quien ahora nazca a él, iniciando su actividad —en especial, concretamente, en la poesía—. Este análisis nos hará ver —al menos, tal es la tesis del artículo— la necesidad histórica de una confluencia y fusión, en un plazo más o menos dilatado, de la poesía española con la hispanoamericana, hecho que, por supuesto, también habrá de alcanzar a los otros campos de la cultura.

El primer dato a tomar en el estudio de una situación histórica es la relación con las generaciones inmediatas anteriores, puesto que de ellas es heredera. En este caso, encontramos, para empezar, un gran hecho anterior: la generación del 98, grupo de hombres cimeros, que dejaron establecidas unas coordinadas espirituales respecto de las cuales nos situamos, queramos o no. Luego de ellos, en la poesía, vino la generación que pudo ser llamada «del centenario de Góngora», de cuyos representantes, si unos han muerto hace ya tiempo, otros —Aleixandre, Cernuda— es en estos últimos años cuando están dando lo más maduro de su obra. Después de nuestra guerra, hemos asistido al florecimiento de otro grupo, reunido inicialmente en torno a la revista *Escorial*, y de cuyos miembros, por ejemplo, uno de los más egregios, Leopoldo Panero, no ha publicado aún ningún libro. Hay que advertir que los poetas de esta promoción tienen ahora de treinta y cinco a cuarenta años;

posteriormente a ellos, no se encuentra ningún grupo consistente y suficientemente importante, ni tampoco nombres aislados que puedan resultar de talla magistral a los ojos de los recién llegados. Entre los que fueron a la guerra, tal vez el desequilibrio espiritual, de difícil reajuste, que ello les supuso; y entre los que no fueron, otras razones que procuraremos indagar, han dado como resultado una crisis *sui generis* cuya natural solución sólo puede ser hallada ahondando en su propia esencia. De *sui generis* la califico, porque no se trata de una crisis de inconsciencia o ignorancia, o de penuria intelectual —antes al contrario, nunca fué tan peligrosamente *sabio* el bloque de los primerizos—, sino que justamente arranca de una tremenda clarividencia de la caótica situación histórica, que no deja mover pie ni mano a quien la intuye, paralizado al no saber cómo superarle. Dicho está que se trata de una crisis silenciosa, lo que hace muy difícil percibirla si no alcanza a las propias entrañas; por lo que los hombres de más edad no han llegado a saber de su existencia.

Podría designarse con el nombre de «crisis de fin del 98» en razón a su génesis. En otro lugar, hablando de la íntima ley de contrapunto musical que parece ordenar la Historia, indicaba cómo Rusia y España —motivos que forman el contrapunto de la más antonomásica Europa— empezaron a ascender cuando el descenso de ésta sólo era olfateado en las entrañas del aire por los más perspicaces agoreros. En estos dos opuestos temas en auge, el primer paso fué un «momento de conciencia» —de relativa conciencia, porque lo era de sí propios, y aún no de su destino—, un despertar autóctono, un brotar de la tierra con todas las fuerzas peculiares, intactas gracias a un obstinado y viejo apartamiento. «¡Es que don Miguel era *tan oriundo!*»; esta frase sobre Unamuno, recogida por azar de alguna conversación, es quizá la mejor definición posible de nuestro 98. El primer instante es un «aquí estamos», un «yo sé quién soy» quijotesco y una hondísima y preocupada sinceridad. Después, por sucesión natural, viene el pensar en el horizonte histórico y en la misión a cumplir en él. Dentro de esto, había una etapa previa, negativa, de sustituir la España que les había tocado dando paso a otra mejor. La angustia patriótica, confusa y casi corporal, de los hombres del 98, sólo estuvo de completo acuerdo en su crítica. Crítica fecunda que había de desembocar—«amamos a España porque no nos gusta»; aunque en la mayoría de modo inconsciente— en el movimiento del 18 de julio de 1936; si bien esto pueda sonar a contradicción ante determinados *dere-*

chistas rezagados. Ahora bien: ya indicamos que no es visión ordenadora y espíritu de nueva época constructiva lo que al 98 se puede ir a pedir. Sería prematuro; como mucho, en el fondo del pensamiento de don Antonio Machado ya hay una seguridad profética en esa era futura «con fe y con épica» de que habla, y un sentido antirromántico, antiindividualista que es la primera piedra de una posible nueva encarnación cultural de lo eterno, en lo que cabe.

Así, pues, al terminar la generación del 98, coincidiendo con los años del final de *esta* Europa postrenacentista, más antonomásica, nos encontramos doblemente individualizados: negativamente, por el cuarteo de ese maravilloso edificio del que pudo parecer que éramos una pieza más, y positivamente, por la conservación telúrica —como si dijéramos *llevándole la contraria* a la historia—de un viejo sentido cristiano, que nos había hecho seguir diferenciados en lo íntimo respecto a lo «europeo» y que, aflorado ahora nuevamente a través de unos grandes hombres—sencillamente, unas cuantas humanidades sinceras—nos obliga a tomar una actitud constructiva en medio del mundo. No se trata, entiéndase, de renegar ahora, fácil y cobardemente, de nuestra dosis de europeísmo, sino al contrario, a sabiendas de que nunca terminamos de ser completa y verdaderamente europeos, se trata de serlo hoy, siquiera *póstumamente*, para coger y salvar todo lo que Europa tenga de perennizable.

Europa, pues, nos aparece en este momento como una fabulosa herencia sin inventariar y como una grave obligación, pero no como un suelo para poner los pies y un horizonte para responder a la pregunta por nuestro destino. Estamos, por consiguiente — e insisto en que me ciño a la poesía—, frente a una pausa necesaria y fecunda. Después de la etapa primera de salir del sueño, de ponerse en medio del mundo con los ojos abiertos y el alma independizada —etapa que, en cuanto a la fructificación literaria, tal vez sea ya insuperable en siglos enteros—, llega el momento de dedicarse a servir a Dios. Cómo hacerlo, cómo adecuar a El estas almas tan abandonadas y pródigas a través de tanto tiempo, es el problema de todo hombre sincero que ahora surge. Por eso suele callar, o tener, detrás de lo que dice, hondas grutas de silencio en las que poco a poco el ángel bueno va domesticando y persuadiendo a la sangre y a la médula, hasta que logre infundirles una inmemorial costumbre de Dios que permita al hombre nuevamente cantar, o pintar, o construir, con la única ordenación natural legítima, y ya sin las muletas de la inteligencia.

Pero lo nacional, lo *oriundo*, tiene que ser sólo base de recursos íntimos y punto de partida, nunca parcelación del horizonte. Hemos llegado a un instante en que nos damos cuenta mejor que nunca de que lo único verdaderamente sustancial no es *lo español*, ni *lo occidental*, sino *lo humano*, el hombre nada más, con su jerarquía y destinos sobrenaturales, rescatados por Jesucristo. Las otras cosas, nación, raza, continente, etc., tienen su realidad y justificación relativas en cuanto que son etapas o elementos de esa realidad última, y están a su servicio, y no contra ella. Por eso la inagotable fuente artesiana de energía indígena que el 98 alumbró, nos sirve como raíz y como algo que nos empuja, pero, por supuesto, no como solución última y universal.

En cuanto a las otras generaciones poéticas, para hablar de ellas antes de que sea tarde, la primera, o *del centenario de Góngora*, nos ha dejado una prodigiosa explotación de *lo puro*, por ejemplo, de la poesía pura —Guillén— o de la gracia pura —Federico—, pero no algo que pueda adquirir para nosotros los herederos rango de un orden espiritual (de *Weltanschauung*, si se perdona la fácil pedantería en gracia a la exactitud). Por el contrario, la segunda promoción poética, la que hizo figurar sus nombres en *Escorial*, si es que ya se puede hablar hoy de su significación, ha venido a representar algo en cierto modo opuesto a su inmediata antecesora, volviendo, por una parte, a hacer pie en el caudal del 98, y por otra, abriendo el único camino fecundo, con una íntima y total religiosidad a partir de la cual puede asentarse el esfuerzo espiritual y poético de cuantos después vengan. Si la poesía puede seguir su florecimiento en tierra española, juntamente con las otras actividades literarias, les será debido a estos hombres, que han enderezado el camino con el único rumbo posible de salvación: de cara a Dios.

Al llegar aquí, y volviendo al más nudo presente, al presente de los recién llegados, nos encontramos irremediablemente encarados ante la obligación de un futuro —quizá lejano, eso no nos incumbe— de jerarquía cristiana, de enderezamiento de valores, sin excluir por ahora la posibilidad de una invasión de los bárbaros que lleve a sus últimas consecuencias el actual caos europeo, antes de que fructifique eso que solemos llamar «la nueva Edad Media».

En este punto hemos de volver sobre nuestra comunidad de destino con todos los países hispanoamericanos. Nos distingue parcialmente el pasado —sobre todo, en los grados de asimilación de la común herencia—, nos separa algo el presente, la circunstancia

geográfica y de vecindades, pero nos une el futuro, la obligación histórica de servir en la tierra a la revelación divina, de que hoy nuestros pueblos han venido a ser abanderados y principales defensores prácticos. Lentamente se irán fundiendo nuestras culturas. Tal vez siglos sean menester para que sólo quede una diferenciación *regional*, pero cabalmente es en la poesía donde este proceso ha comenzado antes. Los tres poetas americanos que además del propio valor tienen en mayor grado el de haber abierto caminos nuevos, horizontes inéditos, es decir, Rubén Darío, Pablo Neruda y César Vallejo, han sido de hecho tan españoles como americanos; en España han vivido, han editado sus obras y han ejercido influencia inagotable. Casi lo mismo ocurre con Gabriela Mistral, recién transfigurada en «Tala». De la obvia influencia de los poetas españoles en América, no es a nosotros a quienes toca hablar.

Conviene que la poesía no pierda ahora en esto su natural papel de gastadora, aunque el momento sea más propicio a otra cosa, al ensayismo. No hay que dejar sola a la inteligencia en su pacienzudo trabajo constructor. Pero tampoco seamos prematuros; todavía no pueden alcanzar su más poderosa floración aquellas artes que no dependen de la convicción intelectual, ni aun de la creencia, es decir, la poesía y la pintura, primero, y como frutos mucho más morosos, la arquitectura y la música. Estas últimas artes, por ser las más puras, requieren una lentísima, secular impregnación en un orden espiritual completo, en un horizonte de creencias firmes y de larga tradición.

Y así, no es lo que por el momento se vaya haciendo en poesía lo que debe preocuparnos, el mayor o menor número de figuras en activo o de libros por año, sino el cariz que ofrezca respecto al futuro, el modo de hincarse las raíces de este árbol. Porque para que haya entre nosotros un amplio y abundante florecimiento de valores nuevos, es preciso que se llegue a una identidad de espíritu y aun de situación histórica entre los miembros hispánicos de ambas orillas.

EL RETORNO A LA IMAGEN

POR

ANGEL ALVAREZ DE MIRANDA

UNO de los artistas más representativos del presente escultórico español, Enrique Pérez Comendador, es reciente autor de las efigies de unos cuantos hombres egregios en la historia hispanoamericana. Cisneros, Cortés, Pizarro, Valdivia, Balboa. Desde muchos puntos de vista el acontecimiento es relevante, y así lo han señalado desde vertientes distintas, pero con análoga alabanza, historiadores y críticos de arte.

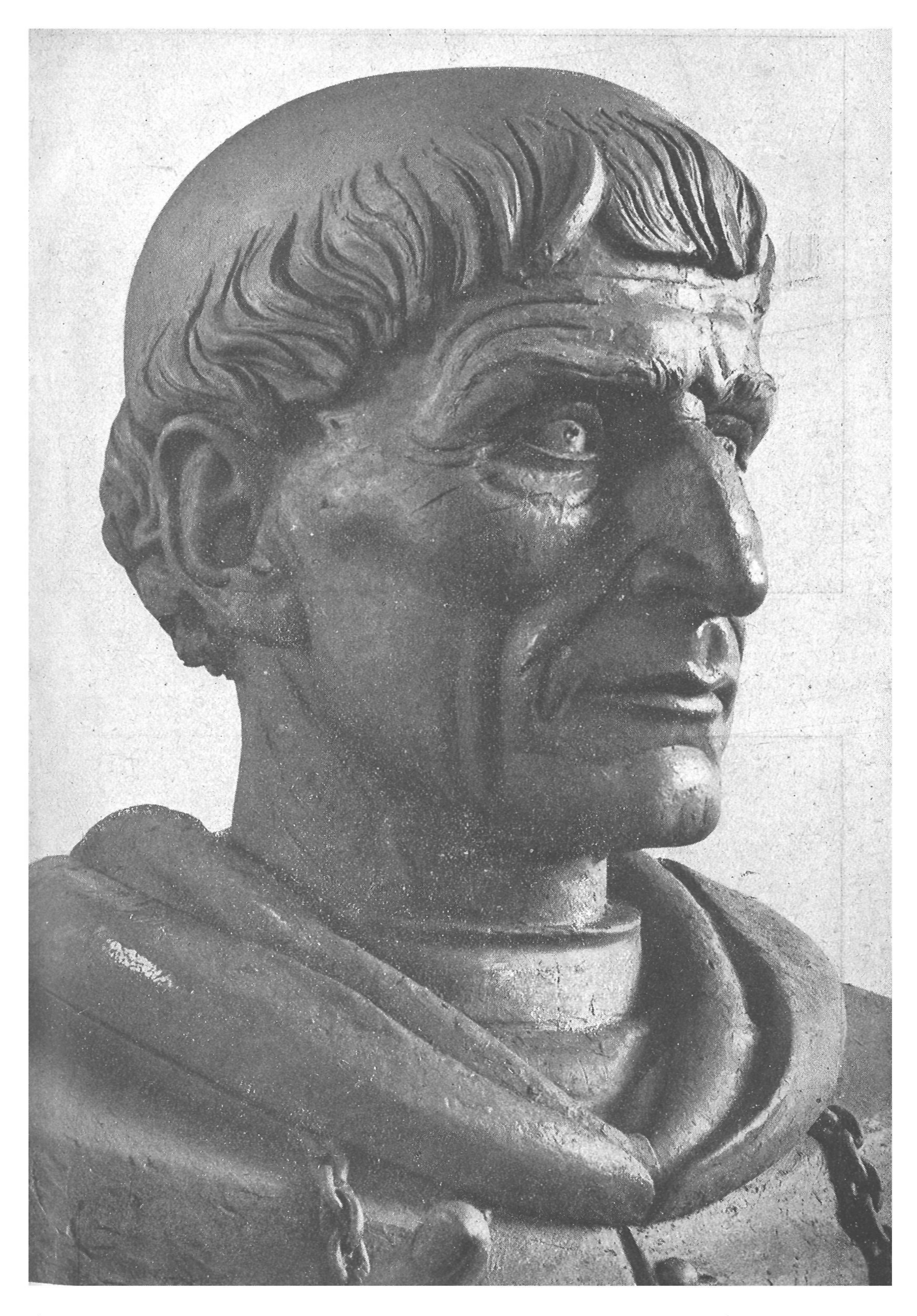
Ello permite que el comentario de estas páginas no tenga que ceñirse muy estrechamente a las categorías habituales de la crítica de arte. Pérez Comendador y esas obras suyas que aquí se reproducen pueden servir de plataforma para saltar, acaso sin excesiva divagación, hacia espacios conceptuales que su obra sugiere.

Así el de la imaginería. Ante un escultor español casi siempre cabe preguntarse hasta qué punto hay en él eso que en nuestro pueblo se designa con el nombre, harto más modesto, de imaginero. Es cierto que no se pueden contraponer previamente ambos individuos como si su respectivo hábito artístico implicase en ellos radical diferencia; más bien suele sentirse al escultor como representante de un género en el que el imaginero se inscribe como una de las especies. Y, sin embargo, aunque en estricta teoría del arte

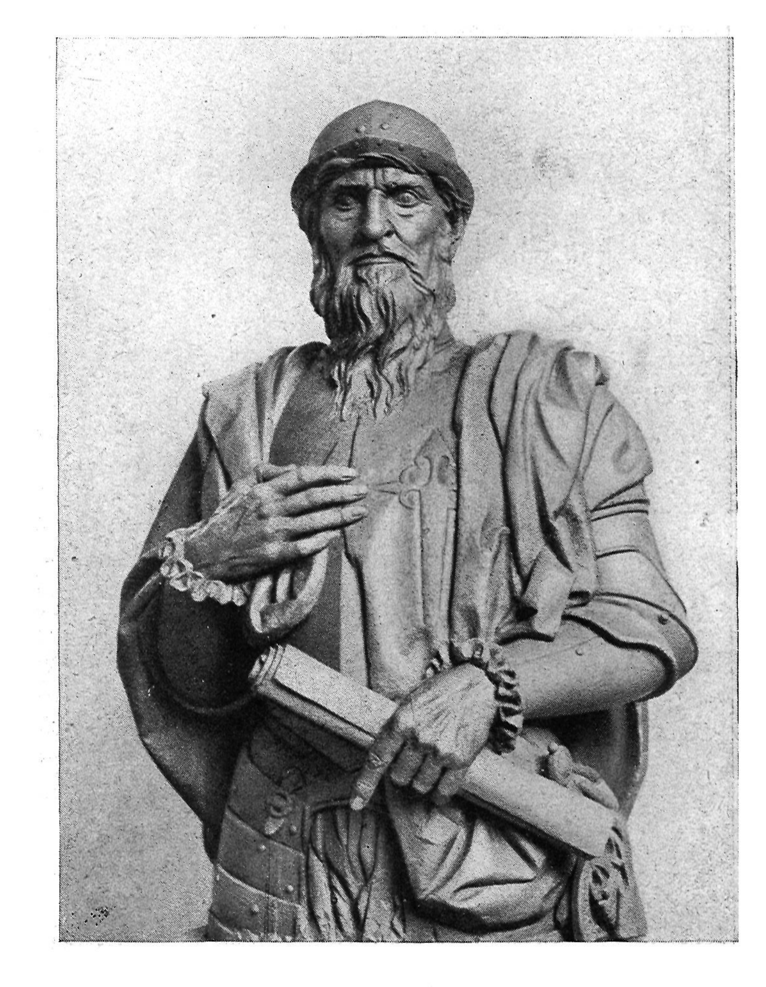
las cosas se conciban así, no faltan razones para insistir en una cierta contraposición de ambos sujetos. Por de pronto, si la cuestión se considera bajo una luz histórica, hay que convenir en que el arte escultórico nace en todas las culturas con las modalidades propias de la imaginería. En tal sentido se podría afirmar que el imaginero es anterior al escultor: en la imaginería residen, pues, la etimología y la genética del arte escultórico.

Por lo demás, la plástica tradicional española se adscribe, más bien que a la escultura, a la imaginería, en virtud de factores religiosos y populares. La diferencia entre escultor e imaginero, como sujetos artísticos hasta cierto punto contrapuestos, participa de las diferencias que existen entre arte elevado y arte popular. Nuestra escultura religiosa lleva en sí, más aún que el sello de las individualidades, un sello de casta; nuestros imagineros son bastante más artesanos que artistas, en el sentido inevitablemente moderno y pretencioso del vocablo. La escultura de nuestros grandes siglos está elaborada por hombres que en gran parte no han soltado las amarras con un estado de cosas medieval. No sólo sociológicamente, sino también desde el punto de vista de la disposición anímica, el escultor castellano o andaluz que fuese contemporáneo de Cellini o del Bernini estaba a más distancia espiritual de esos dos italianos que de un imaginero medieval.

Por su parte, en Pérez Comendador hay nexos suficientes para vincular su obra con la imaginería tradicional española: concretamente, es autor de numerosas esculturas religiosas dentro de una dirección estatuaria tradicional, y, además, ha aportado la vieja riqueza de la policromía a concepciones escultóricas rigurosamente modernas en todos los sentidos, aun dentro de temas no religiosos. Pero antes que todo está el hecho sustantivo de la íntima comunión del autor con el sentido profundo de la imaginería; así, sus interpretaciones de Cisneros y de los conquistadores son, en el más riguroso sentido de la palabra, imágenes, iconos, esto es, *imitaciones* (en latín, *imago* o *imitor* son formaciones de una misma raíz, exactamente que en griego *eikón* y *eikâdso)*. Una evidencia de veracidad, alusiva no solamente a la anatomía del sujeto representado, sino, ante todo, a su tonelaje psicológico, se exhala de estas figuras. Son imágenes en tanto que están a solas con su humanidad, pues la soledad es, en definitiva, la cualidad primordial de una imagen, entendiendo la soledad en el ámbito de lo expresivo antes que en un sentido físico y espacial. Hasta tal punto ello es así, que una escultura sólo parece alcanzar las cualidades estéticas de imagen



Cisneros. Escultor: Pérez Comendador.

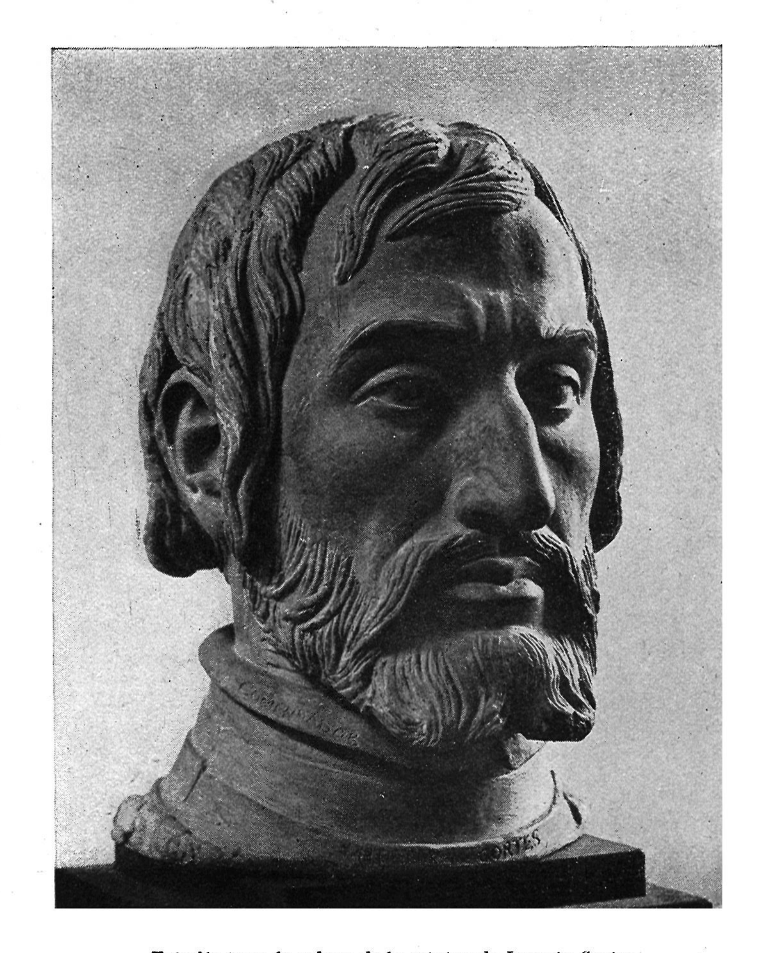


Vasco Núñez de Balboa. Escultor Pérez Comendador. *Francisco Pizarro*



Hernán Cortés.

Don Pedro de Valdivia.



Estudio para la cabeza de la estatua de Hernán Cortes.

en tanto esté concebida en trance de éxtasis introversivo. Por el contrario, lo peculiar del grupo escultórico en cuanto tal podría hacerse consistir en los modos dinámicos que radican en cada uno de los sujetos expresivos; de ahí que el mero hecho de desgajar del grupo a uno de esos sujetos aislándolo en el espacio no parezca suficiente para convertirlo ya en imagen; por la misma razón un grupo, como tal, tampoco es susceptible de formarse por mera agregación de imágenes.

Inspeccionando esas cualidades introversivas que parecen inherentes a la imagen, es fácil percibir que pueden desdoblarse en modalidades de reposo y de individualidad aislada. Ninguna de ellas suele ser habitual en la escultura romántica, cuya última etapa puede situarse en el expresionismo. Todo romanticismo es una época impropicia para el ejercicio de la imaginería: el reposo, o, al menos, la actividad poco aparente, el estado de contención de la energía, no se dan en aquella escultura más que como excepción, y otro tanto cabe decir de esa especial individualidad que se resuelve en expresiones de gravedad objetiva y de introversión. Aun cuando esté físicamente aislada y conclusa en sí misma, toda efigie romántica lleva encima una carga pasional de índole exhibitoria, de personaje que está ahí representando un papel determinado: de actor, en suma. El actor es ese personaje que desmiente necesariamente toda soledad. El término «teatralidad», despojado incluso de su habitual matiz peyorativo, sólo es un caso extremo de aquella extroversión que no es compatible con la imagen.

Paralelo a todo esto es el hecho de que en todo tiempo el arte religioso haya encontrado sus más adecuadas representaciones de la divinidad en la forja de la imagen (de la imagen *reduplicative ut talis*, podríamos decir). Al mismo tiempo, nunca ha estado la escultura tan alejada de alusiones a lo numinoso como en estos momentos de signo romántico, y ello no ya por razones ocasionales y temáticas, sino en virtud de sus propias exigencias internas. Hoy, en cambio, hay síntomas de que la escultura se halla en un estado de acercamiento a los presupuestos y valores inherentes al arte religioso. Todo un haz de esos síntomas podría acaso resumirse bajo la denominación de «retorno a la imagen». Quizá hay en todo esto una oscura nostalgia del escultor moderno, ansioso de rescatar para sus obras esa dimensión profundizante que resalta en las creaciones más propiamente religiosas e icónicas comprendidas dentro de la amplia gama que va de la escultura egipcia hasta la medieval, pasando por los kyroi griegos y los iconos bizantinos.

Más de un síntoma de ese retorno parece vislumbrarse en el arte de Pérez Comendador. Las obras suyas que aquí se reproducen incurren plenamente a las categorías que convienen a la imagen: elemental fidelidad corpórea y moral, introversión, reposo, confinamiento en su insularidad espiritual. ¿Cómo hubiera interpretado esos personajes un escultor de hace nada más que cincuenta años? Aquella fué la época en que pintores y escultores cultivaron con entusiasmo el tema histórico, sintiéndolo desde zonas de alma invadidas de romanticismo. Nada más ajeno a esa sensibilidad que la gravedad casi religiosa irradiante de las imágenes aludidas aquí: nada hay menos titánico, menos «heroico», en el sentido plástico del vocablo, que esa figura de Cortés, en la versión de cuyo mundo interno se adivina un aire de familia con lo santo, un secreto parentesco que le aproxima a las expresiones del Pantocrátor medieval.

Si algún conjunto de personas reales era susceptible de formar una especie de Olimpio heroico y sobrehumano ése sería el que componen los hombres de la historia hispanoamericana; sin embargo, ninguna concesión a lo titánico, ninguna docilidad ante la tentación de ese prometeísmo que llamea, por ejemplo, en la escultura nacional alemana más reciente. En estas imágenes del escultor español se plasma una grave humanidad, transfigurada, eso sí, por un poderío interno y místico, por ese sutil consorcio de taumaturgia y mansedumbre que constituyen una de las más fieles dicciones del lenguaje plástico religioso.

¿Qué jugos hay en el subsuelo del arte español para que en todo tiempo pueda aflorar de él algún aroma secretamente numinoso, capaz de impregnar hoy frutos artísticos de signo e intención profana? El hecho es que entre nosotros el *homo aestheticus* rara vez existe como mónada aparte y como caudal de especializada humanidad, mientras que en el panorama mundial del arte de este siglo la escultura traza un periplo a través de abstracciones y geometrismos alejados de todo litoral de humanidad, empeñándose en formular una estética en cisma. El hecho es, también, que a la hora de dar bulto y filiación a figuras de valor simplemente humano y nacional, un escultor de Extremadura puede seguir obrando artísticamente como un imaginero y conferir a su obra matices de esa sutil religación, vecina a la que existe en el arte supremamente religado, que es siempre el arte religioso.

Son muchos los caminos del espíritu en los que se perciben hoy señales de retorno. El que se percibe hacia la imagen, como tal, pa-

rece implicar que se vuelve la mirada hacia las raíces nutricias del arte religioso. ¿En qué medida ambas coincidencias expresan una homóloga variación de rumbo? Como en el ánimo de Ulises errabundo, ha penetrado ya en el arte la nostalgia, es decir, el doloroso afán de regresar. Después de esto es fácil que las proas enfilen rutas de retorno.

ASTERISCOS



LA LENGUA ESPAÑOLA EN EL CENTENARIO DE CERVANTES

* * * Todavía en España hay tiempo para conmemorar a Cervantes. Tiempo y lugar, dentro de nuestra actualidad misma, porque esta conmemoración, nacida bajo el signo del más alto de los símbolos humanos, más que un recuerdo hacia cosas muertas, significa la promesa de una misión de esperanzas.

Hombres de veinte países han venido a traernos su saludo de paz en la misma lengua en que nosotros, hace ya mucho tiempo, les llevamos la seguridad de su redención. Junto a ellos, otros de pueblos y culturas extraños, hermanados aquí al reconocimiento unánime de Cervantes. Y todos, desde España, aferrados tercamente a la devoción de su homenaje cervantino, han dado a este mundo de pactos y tratados, que pretende unir a los hombres por sus intereses más inmediatos, la lección evidente de que esa unión, es decir, la paz, sólo será posible cuando se haya logrado en lo más alto la unidad de ideales.

Filólogos y estudiosos han tenido ocasión de correr otra vez su aventura por el ancho campo de nuestra lengua. Pero no ha quedado ahí la conmemoración, ceñida a un conjunto de consideraciones teóricas y casuísticas. Cervantes no está vivo en nuestro presente tanto como maestro del decir, sino más bien como maestro del obrar. Porque, si es cierto que la lengua de un pueblo es lo mismo que la sangre de su raza, no cabe duda que la lengua de Cervantes, portadora de aquella gran aventura del Caballero Don

Quijote, corre como la sangre misma del ser y del pensar hispánico.

El día 9 de octubre de 1947 se cumplen cuatro siglos de la fecha en que fué bautizado Miguel de Cervantes Saavedra. El escenario de aquella ceremonia fué la pequeña capilla llamada del Oidor, en la iglesia parroquial de Santa María, en Alcalá de Henares (Madrid). El día exacto del nacimiento de Cervantes se desconoce, y de ahí que las solemnidades de la conmemoración de este IV Centenario tengan como punto de partida en España esa otra fecha cristiana de su bautismo.

Basta pensar un instante en la magnitud y alcance de la obra cervantina, para comprender que las solemnidades del IV Centenario constituyen el acontecimiento más relevante de la actualidad española desde el punto de vista de la cultura. El Ministerio de Educación Nacional designó hace meses una Junta de Patronato del Centenario encargada de la organización, y constituída con un carácter sumamente amplio, ya que entran en ellas representantes del Instituto de España—organismo constituído por todas las Reales Academias—, Instituto de Cultura Hispánica, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Universidades españolas y todos los demás organismos interesados.

El acontecimiento central de esas conmemoraciones es la magna Asamblea Cervantina de la Lengua Española, a la que asisten representantes de todas las naciones hispánicas y conocidos hispanistas de toda Europa. Sus reuniones se celebran en Madrid y Alcalá de Henares.

La Asamblea tiene dos períodos de sesiones: el primero entre los días 3 y 9 de octubre de 1947, y se dedica exclusivamente a trabajos y deliberaciones de tema lingüístico; el segundo se desarrollará en el mes de abril de 1948, y dedicará sus actividades a temas literarios que tengan relación con Cervantes. La Mesa de la Asamblea ha convocado unos concursos literarios de carácter internacional. Con el mismo motivo, los monumentos arquitectónicos históricamente relacionados con el genial artífice del castellano han sido restaurados, ya que algunos de ellos habían sufrido la huella destructora de la devastación roja durante la guerra española; entre ellos, la capilla del Oidor—donde fué bautizado—, la de San Ildefonso—donde estuvieron durante mucho tiempo los restos del Cardenal Cisneros—, y el patio de Santo Tomás, de la vieja Universidad de Alcalá.

Películas cinematográficas, representaciones teatrales—entre ellas las del *Retablo de Maese Pedro*, de Manuel de Falla; de *El curioso impertinente*, de Stéfani, y de *La venta de Don Quijote*, del maestro Chapí—; exposiciones bibliográficas, publicaciones especiales, etcétera, completan el programa de actos conmemorativos.

Que ciento treinta millones de hombres hablen hoy en castellano es ya una firme esperanza de comprensión y de unidad. De unidad para la gran aventura espiritual que el mundo tiene delante. Ninguna, como la lengua de Castilla, ha sabido centrar todas las tendencias de la vida práctica, junto a los más altos vuelos de la

evasión mística: una línea que se ahinca en la picaresca de nuestra literatura de oro y sale incólume y dispuesta para escalar las alturas de la mística y ponerse a hablar con Dios.

Como el mismo Don Quijote y Sancho, nuestra lengua la historia por el doble cauce del ideal y de la realidad, del sentido uno y del sentido común; extendida siempre a lo largo y a lo ancho de ese dualismo dramático, ha vivido la lucha con la tranquila seguridad del que sabe que tiene en sus manos la salvación porque ha encontrado a Dios «entre los pucheros» y ha sacado gigantes de los molinos. Un idioma así, que ha sabido remontarse en este equilibrio sereno, tiene todo aprendido para dar el paso trascendental: comprender al hombre en su auténtica y dramática verdad, que es el supuesto necesario para ayudar a salvarle.

X.

LA II ASAMBLEA DE AMERICANISTAS, EN SEVILLA

* * * Por un imperativo que podríamos llamar biológico, todo núcleo de trabajo persistente y efectivo busca la comunicación con el exterior, la relación con otros núcleos afines. En el terreno del estudio y de la investigación científica esto es especialmente preciso, por cuanto semejante relación no sólo conduce a la difusión de los ecos de la propia labor, sino también al perfeccionamiento de los métodos y a la rectificación de los rumbos, como consecuencia natural de la sincera confrontación de los puntos de vista.

La Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla viene desarrollando desde que fué creada, no hace todavía más que cinco años, una importante labor docente e investigadora. La expansión universitaria y la específica comunicación con los científicos y estudiantes ajenos a la Escuela—españoles, hispanoamericanos y extranjeros—la viene obteniendo mediante los cursos de la Universidad de Santa María de La Rábida, a la cual dedica un especial comentario este mismo número de CUADERNOS. Y también—en el ámbito de los especialistas de esta rama de la ciencia—mediante estas Asambleas, de las cuales la II se ha reunido en Sevilla desde el pasado 30 de septiembre al 5 de octubre.

Esta II Asamblea de Americanistas, por la fuerza simbólica de la cronología, ha tenido el carácter de conmemorativa de Hernán Cortés, de cuya muerte se cumple este año el IV Centenario. A su celebración ha contribuído decisivamente el Instituto de Cultura Hispánica, y sus sesiones de estudio se han desarrollado con arreglo a una división en seis secciones: Hernán Cortés, Histórica,

Histórico-Jurídica, Jurídica Contemporánea, de Arte y Arqueología y de Literatura.

Merece destacarse especialmente la participación de numerosos asambleístas hispanoamericanos y extranjeros, ya que entre los autores del centenar y pico de comunicaciones presentadas se han contado investigadores e intelectuales de los siguientes países: Méjico, Argentina, Colombia, Perú, Chile, El Salvador, Cuba, Ecuador, Filipinas, Portugal, España, Estados Unidos de Norteamérica, Alemania, Inglaterra y Francia.

La sección Hernán Cortés ha estudiado una serie de importantes comunicaciones que aclaran temas oscuros de las empresas del organizador de Nueva España, o de la personalidad de algunos de sus compañeros, como Diego de Ordás o Bernardino Vázquez de Tapia. La de Arte y Arqueología dedicó también especial atención a los temas mejicanos. La sección Histórico-Jurídica discutió con especial intensidad las cuestiones suscitadas en torno al problema de la incorporación de las Indias a la Corona de Castilla. La Histórica y la de Literatura recogieron importantes comunicaciones sobre cuestiones de crítica de fuentes, y sobre puntos monográficos de interés. Finalmente, la sección Jurídica Contemporánea dió a conocer algunos de los más importantes trabajos que ha elaborado la correspondiente sección de la Escuela, dedicada al Derecho hispanoamericano comparado.

Simultáneamente con la Asamblea, el Archivo General de Indias ha organizado una exposición de documentos cortesianos, y otras instituciones científicas, así como las autoridades sevillanas, han contribuído de diferentes maneras a los actos complementarios: excursiones por el río Guadalquivir y a los lugares colombinos, fiestas de arte y conciertos en el Parque de María Luisa y en los jardines del Alcázar de Sevilla, visitas al Colegio Mayor Casa de Santa María del Buen Aire, para estudiantes hispanoamericanos, a la casa de Hernán Cortés en Castilleja de la Cuesta (Sevilla) y al monasterio jerónimo de San Isidoro del Campo, etc.

El acto de inauguración, celebrado en el Salón de Colón del Ayuntamiento de Sevilla, estuvo presidido por el Alcalde de la Ciudad, el director del Instituto de Cultura Hispánica y el director general de Enseñanza Universitaria. El de clausura tuvo lugar en el patio mudéjar del Monasterio de La Rábida, bajo la presidencia del ministro de Asuntos Exteriores.

Por iniciativa del director del Instituto de Cultura Hispánica, la III Asamblea se dedicará especialmente al tema «Sevilla y América», y su celebración se ha acordado en principio para el otoño de 1948, coincidiendo con las solemnidades del VII Centenario de la reconquista de Sevilla.

EL V CURSO DE LA UNIVERSIDAD HISPANOAMERICANA

* * * Acaba de celebrarse, durante el mes de septiembre, el V Curso de la Universidad de Verano que organiza anualmente en el Monasterio de La Rábida la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla.

El tema principal y conmemorativo de las conferencias de este año ha sido «Hernán Cortés y su época», siguiendo así la norma, ya tradicional, de centrar el estudio de cada curso en torno a una problemática determinada, sin excluir, por ello, la atención debida a otros temas y otras cuestiones estrechamente unidas a la actualidad. En dos secciones, histórica la una y predominantemente jurídica la otra, se han dividido los cursillos monográficos celebrados, que han sido desarrollados por los siguientes profesores: Alastrué y Castillo, Albareda (Ginés), Alcázar Molina, Angulo Iñíguez, Barón Castro (El Salvador), Barras de Aragón, Bermúdez Plata, Calderón Quijano (Méjico), Calonge Ruiz, Carriazo y Arroquia, Céspedes del Castillo, De la Concha y Martínez, Contreras y López de Ayala, Cossío y Corral, García Gallo, Giménez Fernández, González Palencia, Gutiérrez de Arce, Hernández Díaz, Hidalgo Nieto, Konetzke (Alemania), Leturia (Roma), Lojendio e Irure, Lohmann Villena (Perú), Manzano, Moreno (Londres), Muro Orejón, De la Peña y De la Cámara, Pérez Embid, Ricard (Francia), Rodríguez Casado, Rubio Mañé (Méjico), Rumeu de Armas y Viñas Navarro (París).

Estudiantes mejicanos, cubanos, colombianos, chilenos, argentinos, portugueses, ingleses, suizos y españoles han tomado parte en este curso, en el cual la Universidad de La Rábida ha seguido fielmente las normas de años anteriores en cuanto a distribución de tiempo, plan de trabajo, altura científica, íntima y cordial compenetración, excursiones complementarias, etc.

Quizá la característica más destacada del ambiente en que se celebran los cursos de esta Universidad sea el de una eficacia desprovista de todo aparato efectista. El paisaje—mitad marinero y mitad campesino—que rodea al viejo monasterio franciscano condiciona de manera decisiva esa tónica de tranquila y profunda labor. La Universidad Hispanoamericana de La Rábida tiene cinco años de vida solamente y durante ellos su crecimiento ha sido continuo y orgánico, lejano a todo estancamiento, y a la vez certeramente protegido contra la deformidad de todo lo que nace excesivamente grande.

En el curso de 1947 ha entrado en funcionamiento la Residencia propia de la Universidad, emplazada sobre un cabezo frontero al

convento, y que constituye como su complemento, ya que los evocadores locales de aquél: claustros, refectorio, sala de capítulos y algunas celdas siguen siendo utilizadas a efectos académicos y representativos. El nuevo edificio universitario interpreta con fino gusto actual y recia personalidad arquitectónica el estilo de la tradicional construcción andaluza, que en su derivación americana más conocida—la californiana—viene siendo llamado «estilo misiones».

El Instituto de Cultura Hispánica ha colaborado estrechamente con la Escuela de Estudios Hispanoamericanos de Sevilla para la organización del curso de La Rábida, y ha dotado una importante cantidad de becas destinadas a estudiantes hispanoamericanos.

De esta manera los problemas científicos (históricos, jurídicos, artísticos, literarios) comunes a toda Hispanoamérica, que son fundamento firme de una posición cultural solidaria, han tenido en España en 1947 una atenta consideración en un centro de estudios, emplazado y organizado con particular acierto.

R. M. A.

LA UNIVERSIDAD INTERNACIONAL DE SANTANDER

* * * La Universidad Internacional «Menéndez Pelayo», de Santander, ha sido, durante el pasado mes de agosto, escenario de los cursos de verano que tradicionalmente se celebran en ella y que este año han adquirido una trascendencia especial, gracias a la aportación conjunta que la han prestado el Instituto de Cultura Hispánica y el Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

En tres secciones fundamentales se ha orientado la labor desarrollada: Humanidades, Ciencias Biológicas y Problemas Contemporáneos.

En la primera y con la colaboración de relevantes figuras de la Universidad española, se han dictado cursos de literatura, historia y arte, así como otro especial de lengua y literatura española para extranjeros.

La sección de Ciencias Biológicas ha dedicado sus actividades a un curso general sobre cuestiones médicas.

Por último, la sección de Problemas Contemporáneos, de la que es justo destacar su importancia, no sólo porque ha sido a ella donde ha concurrido mayor número de alumnos, sino por la actualidad de los temas tratados, en los cuales, la voz de ilustres conferenciantes de España y de fuera de España, ha sabido estudiar, con la mente iluminada por la luz católica, los problemas críticos de nuestro tiempo y, sobre todo, las esperanzas de su resolución.

El simple enunciado de los temas que fueron expuestos da idea clara del verdadero carácter de «universidad», en el auténtico sentido de la palabra, que ha tenido la Universidad de Santander: Fundamentos espirituales, problemas jurídicos y económicos y problemas sociales y políticos. Todos ellos expuestos en varios ciclos de conferencias, que fueron seguidas con gran interés por los alumnos allí congregados.

Más de trescientos estudiantes españoles, hispanoamericanos, yanquis y, en general, de todos los países del mundo libre tomaron parte en el curso.

Al modo tradicional, y dentro del ambiente de cordial camaradería, profesores y alumnos han vivido en Santander esa amistad profunda que se apoya en el estudio y la discusión, completando las enseñanzas de la cátedra. Y al modo tradicional también, de las viejas universidades, en las cuales no sólo se acrisolaba la cultura antigua, sino que se atendía a la realidad palpitante y actual, la Universidad de Santander ha acogido en su ámbito dos cursos, que por primera vez adquieren en España rango universitario: el el de dirigentes obreros y el de periodismo. El primero, con la intervención de un grupo escogido de auténticos trabajadores que sienten el problema social y se preocupan por su resolución. El curso de periodismo ha pretendido, sobre todo, teniendo en cuenta la importancia que hoy día tiene la Prensa en el mundo internacional, la mejor formación de un pequeño equipo de futuros periodistas universitarios, contribuyendo a elevar cada vez más el nivel de la profesión periodística, en su doble sentido de vocación y de servicio.

Independientemente de lo que haya podido suponer, dentro del marco intelectual, la celebración de estos cursos, en los que de manera tan eficaz se complementan las enseñanzas ordinarias de las facultades, es evidente que encierran una significación y un valor de paz y de auténtica reconstrucción espiritual, que por sí solo los justifica. Esos trescientos universitarios que han convivido durante un mes, alentados por una preocupación seria e intelectual, para disgregarse luego por sus respectivos países y ciudades, han de ser para el mundo de la paz una de sus mejores promesas y de sus más seguras garantías.

X

EL INDIO DE MEJICO

* * * En la población de Méjico, las razas indígenas puras tienen gran interés demográfico, tanto por su considerable proporción —un 7 a 8 por 100 del total, que viene a ser casi dos millones de individuos—, como por la situación especial en que viven los indios habitantes de las regiones Noroeste y Sudeste del país, los cuales llegan a constituir un problema grave.

Este problema de la población aborigen tiene en la actualidad una gran repercusión sociológica y política en algunas repúblicas sudamericanas, especialmente Perú, Bolivia y Ecuador, con caracteres particulares del mayor interés. Pero una cabal comprensión de las condiciones humanas de la totalidad de los pueblos hispánicos exige tener en cuenta también la importancia demográfica del indio en Méjico.

A pesar de todos los esfuerzos que se han realizado para asimilarlo a la cultura europea, el indio, carente de ambiciones que lo estimulen hacia un mejoramiento, y perfectamente satisfecho de su vida primitiva, permanece al margen de la sociedad, viviendo aislado y sin participar en ninguna forma de la vida moderna. Excepción hecha de algunos grupos que habitan en la altiplanicie, en las cercanías de las ciudades, que tienen mayor o menor contacto con la civilización blanca, la mayoría de las razas puras de Méjico se encuentran en regiones apartadas, rechazando al blanco, con el cual, por la falta de lazos comunes, no se ha mezclado.

En tales circunstancias, la mera presencia de una gran cantidad de seres humanos, al alcance de la mano de la civilización, y viviendo al margen de ella, lleva implícita una acusación, que a veces es muda y a veces deja de serlo, pero que constituye una de las cuestiones primarias de la vida hispanoamericana.

La mejor prueba de esto está en la evolución última de la consideración jurídica, política y, sobre todo, sociológica, de esas razas aborígenes puras.

En Méjico, con la formación de la república, el indio ganó jurídica y nominalmente su mayoría de edad y sufrió, en sus relaciones con el blanco, por la falta de protección estatal, los agravios previstos desde el siglo XVI. Las tribus, entonces, se remontaron a las más abruptas sierras o penetraron en lo más profundo de las selvas—alguna emigró a la isla del Tiburón, en el golfo de California, donde todavía habita—, literalmente empujada a defenderse, por medio del aislamiento, de los futuros atropellos. La ley de Desamortizaciones de Bienes de Manos Muertas despojó al indio de los ejidos y terrenos comunales de que gozaba desde la conquista. Y

las persecuciones religiosas lo privaron, cuando menos oficialmente, de la preparación y asistencia espiritual y material que impartían los misioneros, y lo entregó a su paganismo atávico.

La revolución, iniciada en Méjico en 1910, olvidó al indio en su plan de «redención» del pueblo mejicano, pues todos los esfuerzos del grupo triunfante sólo tuvieron en cuenta al proletariado, del cual, en realidad, no forman parte las razas indígenas. Es éste un rasgo que debe tenerse muy en cuenta, aunque de él haga caso omiso conscientemente la propaganda extremista. El grito de «¡Tierra y Libertad!», que hizo resonar Emiliano Zapata por los confines de la nación, produjo poco efecto en la clase indígena; la tierra no le interesaba; ni la sabe ni la quiere cultivar, ni tiene medios para hacerlo, y en cuanto a la segunda parte de aquel grito, ya gozaba en su vida el indio salvaje de una libertad mucho más efectiva que la que ahora se le ha reconocido pomposamente en el papel.

El indígena, con su familia, vive aislado o formando poblados reducidos. Su casa es una choza de construcción rudimentaria, ya sea de madera y paja, ya de adobe, o quizá una cueva en la ladera de una montaña. Su mobiliario se compone únicamente de una o varias esteras, que sirven de cama, y algunas vasijas de barro. El vestido del hombre es un taparrabo, y el de la mujer, una enagua y una camisa, complementado por una manta en las regiones de clima frío. Alrededor de la casa cultiva una pequeña parcela, donde siembra algunas plantas de maíz, fríjol y ají, con cuyos productos se alimenta durante el año. Eso es todo. Todas las maravillas de la técnica pasan al lado o por encima de él sin detenerse. En el período presidencial de Lázaro Cárdenas, hacia 1936, se creó un Departamento de Asuntos Indígenas, que goza de plena autonomía entre las Secretarías de Estado, al que se encomendó la protección de los núcleos de indios, principalmente para patrocinarlos en sus relaciones con el Gobierno. Pero este departamento ha funcionado sólo de una manera puramente nominal.

En los últimos años, el presidente Manuel Avila Camacho, inició una campaña intensiva de enseñanza de primeras letras, que disminuyó bastante el elevado índice de analfabetismo, situación heredada por los gobiernos revolucionarios, a la que no se había puesto remedio efectivo, a pesar de ser uno de los puntos más criticados del régimen porfirista. Para las razas indígenas se confeccionaron cartillas especiales en las diversas lenguas, para que, primero, aprendieran a leer y escribir su propio idioma como preparación para recibir la debida instrucción del castellano. La intención del Presidente, en muchos aspectos laudable, empezó a desvirtuarse precisamente por medio de esas cartillas, notoriamente tendenciosas; esto queda patente con un mero examen superficial. Se impone el comentario. Si en el primer esfuerzo se le enseñan al indio cosas contrarias a las más sagradas tradiciones mejicanas, abusando de su ignorancia, ¿qué material de lectura se le proporcionará después? Puede, en efecto, ser éste un medio para

hacer llegar hasta su mente ingenua la más funesta propaganda comunista o protestante.

Si todas las disposiciones gubernamentales dictadas hasta ahora en favor del indio han fracasado y aún algunas han producido resultados adversos, y si además él no quiere aceptar ningún cambio en su vida, el problema parece de difícil solución. En verdad ha sido causa de desvelo de numerosos sociólogos, que no han encontrado hasta ahora medios practicables. A la actividad misionera y a la labor de instrucción religiosa no se le quiere permitir la menor injerencia. Todas esas medidas se han caracterizado siempre por un ingenuo y grandilocuente apriorismo, preocupado más por el efecto de tales campañas sobre la opinión de los blancos o sobre los problemas políticos inmediatos del país, que por un efectivo mejoramiento de las condiciones espirituales y aun materiales de la vida de los indios mejicanos.

GUILLERMO PORRAS MUÑOZ

«RUMO». REVISTA DE CULTURA PORTUGUESA

* * * Los pueblos se miden por su extensión, por su intensidad, o por ambas cosas a la vez. Los pueblos que por su extensión son grandes, con frecuencia son, también, grandes potencias. El concepto de «gran potencia» no implica, hoy, otro contenido que el de poder material. Los pueblos grandes por su extensión suelen serlo a pesar de ellos. A pesar de los hombres que lo integran.

El pueblo grande, en razón a su intensidad, lo es en razón a sus hombres. El hombre crea la conciencia de su pueblo y lo eleva a la grandeza.

El ideal estribaría en la conjugación del hombre grande en el pueblo grande. Portugal, físicamente, es pequeña; imperialmente, es dilatada; vitalmente, se encuentra en estos momentos, poderosa.

El poder vital puede calibrarse por las creaciones intelectuales y artísticas de un pueblo. Hombres de Portugal han lanzado al mar tempestuoso de las corrientes intelectuales, atormentadas y confusas más que nunca, un navío de ideas con su *Rumo* en la portada.

Ese navío, dirigido con ese Rumbo, responde a una unidad espiritual, a una idea que creen defendible y a una preocupación de ordenamiento y configuración intelectual. Fundados en el «principio de portuguesidade» una generación intelectual anuncia un nuevo redescubrimiento y una reconquista de lo portugués. Quieren despojar de elementos extraños, peligrosos, bien se llamen «europeos», «modernos» o «civilizados», lo auténticamente portugués: la cultura, el sentido unitario de nación, la literatura, la ciencia. Se trata de una labor de identificación nacional para llegar, posteriormente, a una mejor comprensión de lo «europeo», «lo moderno» y «lo civilizado».

La importancia de *Rumo* no estriba en ser una revista expositora de las habilidades literarias portuguesas, sino, como dicen ellos: «consciencia de la personalidad portuguesa, necesaria al Mundo»; «consciencia de lo que significa la cultura portuguesa como forma histórica del Destino de Portugal»; «consciencia de los deberes como hombres en esta hora seria de la reconstrucción del Mundo.»

Sin embargo, estas afirmaciones no presuponen sequedad espiritual en las formas vitales. No podemos despojarnos del sentido poético de la vida y del espíritu de aventura. Se puede ser consciente y práctico y tener al mismo tiempo el espíritu de los conquistadores del siglo XV y XVI. Hoy, cuando adoptamos una postura reflexiva, serena, frente al mundo, perturbado y loco, no abandonamos nuestro amor a lo audaz, si en ello hay Poesía. Por eso, quien busca hoy el término medio de las cosas, porque quiere lograr la sabiduría, se sitúa en el término medio de las acciones audaces.

Rumo no es, sin embargo, una expresión de una generación intelectual que edita una revista para lanzar su mensaje en las zonas de los puros principios. *Rumo* quiere vivir históricamente. Contraerse en el tiempo y en el lugar en que ha nacido. Dándole un sentido histórico a su vida, después de penetrar en los secretos de su vivir pasado para poder determinar los del presente y saber los del futuro. El portugués de hoy debe meditar seriamente *o que já foi e não pode voltar a ser, a fim de se esforçar por ser a quilo que pode e deve ser.*

Revista de Cultura Portuguesa. Este es el programa de *Rumo:* revisar, volver a ver las posiciones mentales de la intelectualidad, genuinamente portuguesa. Como cultura y específicamente como cultura portuguesa, quiere dar testimonio del modo portugués de ser hombre. Como decíamos antes, buscar las formas de una cultura específicamente propia para lograr, inmediatamente, una mejor y más exacta convivencia con los otros centros intelectuales de Europa y América.

Rumo dice: «¿Podremos alguna vez dejar de dialogar con España y con las naciones hispanoamericanas?» Y confiesa: «Romper este diálogo sería para nuestra cultura como separar el árbol de las raíces.»

En este asterisco hemos querido recoger esta nota sobre el momento intelectual del país vecino. Debíamos exponer esta idea de *Rumo* de conversar para lograr una más auténtica convivencia entre las naciones porque es nuestra idea y nuestro propósito el dialogar, no sólo con los países de Hispanoamérica, sino con todos aquellos que comprenden que no se puede ser auténtico, libre e independiente, sin ser capaces al mismo tiempo de convivir y de participar en empresas de destino universal. Los números que *Rumo* ha publicado son la expresión de una conciencia y una cultura genuinamente portuguesa, y precisamente por esa razón despiertan un eco de la más sincera simpatía en la actual conciencia española.

CONMEMORACION DEL IV CENTENARIO DE LA MUERTE DE HERNAN CORTES

* * * En el solar de sus mayores, en Medellín, el pueblo que le vió nacer; en torno a la iglesia donde recibió la gracia bautismal y con ella la fe que luego llevara a los pueblos que conquistó, España y Méjico han rendido homenaje a Hernán Cortés en el IV Centenario de su muerte.

No había estrados ni tribunas. Desde el ministro de Asuntos Exteriores, señor Martín Artajo, que, en nombre del Gobierno español y de su Jefe de Estado, asistía a los actos, hasta el rudo campesino con atuendo dominguero y rostro tostado, todos—protagonistas y pueblo—estaban en la misma línea emocional, sincera y sencilla. Concurrían gentes de Medellín, de Don Benito, de toda la Serena. Miles y miles de personas coronaban los ribazos y el leve cerro del Castillo. A la mayor gloria de Cortés, ante ellos y para ellos, hablaron desde el maestro del pueblo—que leyó unos deliciosamente ingenuos versos—, hasta el señor ministro de Asuntos Exteriores. Y también el director del Instituto de Cultura Hispánica, don Joaquín Ruiz-Giménez y el académico de Méjico, don Nemesio García Naranjo.

La voz juvenil del director del Instituto de Cultura Hispánica —«no queremos oponer la leyenda blanca a la leyenda negra», dijo—exaltó a Hernán Cortés entero y verdadero con sus defectos gigantescos y su gloria inmarcesible. Después, Nemesio García Naranjo, verbo sapiente y encendido, gritó su orgullo de que Méjico sea continuación de España: «La grandeza de Hernán Cortés consistió en haber cruzado su sangre con los vencidos desde el momento en que les recordaba que tomasen como esposa a las mujeres mejicanas», exclamaba. Los párrafos finales de la magnífica alocución del gran orador mejicano fueron una exaltación de España y América. «Una vez en la ciudad de Saltillo, del norte de Méjico, vi un árbol prodigioso que, por obra de mágicos injertos, producía cinco frutos diferentes: manzanas, peros, duranios, chabacanos y ciruelas. La misma raíz sostenía aquel árbol. La misma savia circulaba por todas sus partes. Pero esta savia, naturalmente, llevaba jugo de peras a las manzanas y perfume de ciruelas a los duranios. Y, aunque los frutos eran diferentes, tenían algo de común que denunciaba la misma raíz nutritiva y la misma savia del tronco venerable. Si os imagináis otro árbol que admita en su ramaje no cinco injertos sino dieciocho, podréis medir la extensión del genio hispánico. Las raíces están clavadas en la Península, pero las frondas

se extienden desde el ardiente territorio de vieja California hasta las islas de Tierra de Fuego.»

Por último, la voz de la responsabilidad. El ministro de Asuntos Exteriores, señor Martín Artajo, pronunció un discurso cuajado de ideas, subrayando que acaso la virtud más destacada de Cortés era la fidelidad a una vocación grandiosa. Sus palabras fueron un homenaje a los conquistadores «que al responder al llamamiento divino e histórico de esta vocación extraordinaria y esta fidelidad a vocación tan grandiosa hicieron posible la epopeya»; a Extremadura, al recordar que «a esta epopeya acompañaron a Cortés los principales linajes, como imnumerables gentes del pueblo, que se incorporaron a toda la obra del descubriminto y civilización de América en las grandes hazañas»; a Nuestra Señora de Guadalupe, «a cuya advocación está asociada toda la obra del descubrimiento y civilización de América, pero muy singularmente la de Méjico»; a la nación mejicana, «a aquellas tierras geográficamente tan semejantes a la tierra madre, que al aparecer ante los conquistadores después del periplo gigantesco que les llevó a sus costas, les hizo parecer que no habían salido del territorio patrio».

«España es gloria—dijo—de la prosperidad y del desarrollo incesante de sus hijas, hoy sus hermanas; hijas de una misma madre, la España heroica del Siglo de Oro, de la que ellos y nosotros descendemos. Es, sin embargo, cierto que entre la madre y los hijos, extraños enemigos han intentado introducir discordias, y es también, quién sabe por qué causas, que la España del último siglo, no diré yo nunca que haya vuelto las espaldas a América, y tampoco que les haya demostrado su desvío, pero sí que no había acertado a estimar, y a desarrollar toda la fuerza del cariño materno y toda la eficacia de esta su fecunda maternidad gloriosa en América.»

«Por eso digo—prosiguió el Ministro—que es bien posible que haya llegado hoy la hora en que España, saliendo de su negligencia, vuelva a descubrir el tesoro espiritual de la América española, y espero confiado que se implante, no ningún género de imperialismo político, que nunca ha sido ése nuestro empeño, sino un conformismo espiritual, una comunidad hispánica a la que está reservada sin duda un gran papel en la Historia del mundo, de ese mundo tan deshecho, tan encontrado, tan revuelto, en el que tanto representa la unidad moral y espiritual de veinte pueblos unidos en una fe, en un idioma, en una cultura. Esta unión, esta comunidad hispánica de los pueblos, esto es la Hispanidad. Por eso, cuando nos reunimos en esta ocasión mejicanos y españoles para conmemorar este IV Centenario del titán de la Nueva España, celebramos, a la vez, un acto de hermandad y de unión de nuestros pueblos, un acto de Hispanidad, y lo es, también, de Humanidad, por cuanto hacemos en ellos por la paz entre las naciones, bastante más que otros que llevan paz en los labios, pero no en el corazón».

BRUJULA PARA LEER



«EL PROBLEMA DE LA CULTURA AMERICANA»

La lectura del libro de Alberto Zum Felde (1) pone de nuevo en actualidad el tema de la cultura americana, siempre vigente y vivo, pero que alcanzó un punto álgido con la aparición, en 1943, del libro que ahora vamos a comentar. Y no ocultamos, al iniciar la escritura, un temor casi religioso a caer en ese grave pecado que censura Felde en su libro y que, según él, es tan abundante en América: el pecado de glosar las lecturas y hacer un «tejido habilidoso de citas». Aunque, en este caso, nos sea preciso empezar confesando carencia de habilidad.

Sin embargo, la importancia misma de la obra requiere la denigrada glosa y, por otra parte, estamos seguros de obtener del autor el indulto al delito de comentarle.

El problema de la cultura americana, que ya tentó en su tiempo a las plumas de Sarmiento, Rodó, Vasconcelos y otros muchos, no está aún definido ni dilucidado. Zum Felde podía haber visto este problema certeramente: «Puesto que vivimos todavía —dice (p. 9)—, en estas tierras, en un tiempo de indefinición, todo cuanto hacemos —y cuanto pensamos— es fruto de inmadurez histórica, destinado a quedar sumergido en la penumbra de una adolescencia espiritual.» Claro es que el crítico uruguayo atribuye esta indefinición a la cultura americana misma, definiéndola así como indefinida, mientras que nosotros no atribuímos la inde-

(1) Zum Felde, Alberto: *El problema de la cultura americana.* Buenos Aires, Editorial Losada, S. A. (1943), 233 pág.

finición a la cultura, sino al problema planteado sobre lo que esa cultura es.

Así, podemos anotar ya desde el principio un error de apreciación en el libro de Zum Felde. La obra, quizá por reflejar una postura demasiado nítida y afirmativa en problema tan oscuro, está llena de exageraciones. En primer lugar, el mismo planteamiento del problema conduce a error. «Los *primitivos* —dice Felde (p. 10)— son aquellos en quienes primero se manifiesta la expresión original del genio propio de su edad y de su pueblo.» Ahora bien, ¿ha tenido América sus primitivos? En efecto, este enfoque desplaza el problema del terreno puramente objetivo para catalogarlo como un «imperativo ontológico», identificándolo así con «el problema de la entidad del hombre americano en sí mismo». De este modo, negado el genio propio a los pueblos sudamericanos, se niegan también, como consecuencia, los rasgos espirituales definidos de los hombres que forman esos pueblos, haciendo, en definitiva, responsables a aquéllos de esa carencia de genio en los pueblos. Y he aquí ya cómo, según decíamos, el planteamiento del problema induce al error por exageración, ya que no sólo se niega el genio al pueblo, sino también a cada uno de los hombres que lo forman.

Así, según Zum Felde, Rubén Darío es un «indio afrancesado»; el americanismo literario, un «trasunto de un realismo de categoría predominantemente geográfica»; la novelística, que ha conseguido obras de gran valor —*La Vorágine, Don Segundo Sombra, Doña Bárbara, Huacipango*—, no llega a ser «la expresión espiritual del hombre americano en su realidad intrínseca»; la poesía americana oscila sólo entre las modas de París y el clasicismo español (ps. 59-61), y, en fin, los académicos de Estocolmo consideran a América del Sur como «un lejano suburbio de la civilización» (p. 35, nota 1).

Lo manifiesto y claro del error haría innecesaria toda glosa. Pero no queremos dejar de rehabilitar la memoria de Rubén y deshacer el apóstrofe casi insultante con que se le moteja. Nuestras razones serán brevísimas. Sólo nos basta con invitar al escritor uruguayo a pasar sus ojos por la poesía azteca, en la que puede ver la raíz de la inspiración rubeniana y, a través del poeta nicaragüense, la de un buen sector de la poesía moderna, del movimiento llamado «modernismo». Además, como dice Roque Esteban Scarpa (2), «la conciencia de América ha dado, por otra parte, la realización plástica de novelas que responden a una interpretación airada, viril, de esta lucha del hombre contra las condiciones sociales o la naturaleza violenta e inexorable». Pensemos, por ejemplo, en Ciro Alegría y Eustasio Rivera, además de los ya indicados por Felde. Por último, observemos la evidente exageración que implica la idea atribuída a la Academia Sueca. Es cierto que cuando Zum Felde escribía, aún no habían concedido el Premio Nobel a Gabriela

---

(2) En su libro *Lecturas americanas* (Santiago de Chile), Edit. Zig-Zag, S. A. (1944), p. 13.

Mistral. Pero, en todo caso, el hecho de habérselo concedido poco después, indica que los académicos de Estocolmo, cuando Zum Felde publicó su libro, no consideraban a la América del Sur como un barrio bajo de la civilización.

Pero aún no son bastantes, para el escritor uruguayo, las negaciones expuestas. Tampoco —son sus palabras— se puede buscar el «rasgo íntimo, original» de lo americano en la «originalidad geográfica» y el «regionalismo típico», pues todo esto va muriendo a medida que avanza la «civilización occidental». Es que no tiene en cuenta Felde que, pese a todo, algo de la esencia, de la entidad de los pueblos está en su tipismo y en su originalidad geográfica. Y que, por tanto, es preciso guardar cuidadosamente ese tipismo y esa originalidad frente a los avances del *progreso material*—no civilización, como él dice: los rascacielos, los teléfonos, los cuartos de baño, no son la civilización—, que es el agente destructor. Así, pues, si el progreso «va dando muerte sin gloria, callada y vergonzante muerte a todo lo característico de nuestro americanismo literario», lo que se precisa no es desechar lo característico americano, sino preservarlo de ese progreso nocivo y conservar esa originalidad ibero-criolla que se destruye. Hay que volver a las fuentes originales y esas fuentes —como veremos— están en la Hispanidad. Y, así, no es locura —a pesar de Zum Felde—, buscar el carácter americano en esas fuentes, puesto que ellas no están en «el polvo movedizo del tiempo», sino en la naturaleza y en el ser íntimo y el alma de los hombres, que no cambian por mucha técnica que quiera avasallarlos. No olvidemos que la técnica está para el servicio del hombre, no el hombre para el servicio de la técnica.

Y hay algo más. Inmediatamente después, en un párrafo largo, pero muy significativo, sale a luz, desnudo y claro, el error más profundo. Oigamos:

«Es absurdo —dolorosa y vanamente absurdo— que cuando queremos presumir de originalidad, tengamos que recurrir al indio incaico, si es en los Andes; y si es en el Plata, al gaucho: fantasmas del ayer, del anteayer; otra posición falsa.

»El Imperio Incaico es cosa que no nos pertenece. Su uso es de una evidente impropiedad, casi un abuso. El mundo precolombino no ha existido como realidad histórica *nuestra;* aquello murió cuando nacimos; y nacimos, justamente, poque aquello murió. La civilización hispánica de la cual procedemos íntegramente —el Genesis colonial— se erigió sobre sus despojos. Nuestra historia comienza con la Conquista; lo anterior —otro mundo— fué borrado de la faz de la tierra y de la historia; el indio, puesto por nuestros padres al margen de la vida civil, furtivo desde entonces como una sombra, callado para siempre como un muerto, reducido a condición de *felha,* no intervino ya más en el proceso histórico de América. Y su raza está ahí, aún sumida en su noche, esperando el acto reivindicatorio de nuestra conciencia, que la retorne, si es posible, a la condición humana.» (P. 68.)

Como se ve, la profundísima desviación que a estas palabras aleja de la verdad, hace ineludible la transcripción del párrafo y su

glosa. El mundo y la historia son, para Zum Felde, una pizarra: sobre la cual dos manos escriben y borran sucesivamente. Así, la tiza de una civilización desaparece bajo la esponja de la siguiente, que, a su vez, escribe en el mismo sitio otras palabras que borrará la cultura inmediatamente posterior. Y, como en los encerados, pasada la esponja, no queda rasgo alguno. Pero la historia —para bien o para mal— no es esto. No hay cultura que desparezca, convertida en polvo de nada por la mano aniquilante de la cultura sucesora. Y, por lo que respecta a nuestro caso concreto, hace falta recordar a Felde que el mundo precolombino no murió, no fué borrado por la Conquista. La civilización hispánica, de la cual, en efecto, procedemos —hispanoamericanos y españoles—, no es sólo española, sino mestiza de indio y de español. Nuestros padres —los padres del autor y los nuestros— no borraron al indio de la vida civil, ni fué éste una sombra atormentada y fantasmal que asistiera a su propio sepelio. El indio fué incorporado por España a su proceso civilizador y en este proceso tomó parte como elemento fundamental. Porque si España dió a América muchas cosas, hay otras que América dió a España, y de esta unión mutua, entregándose el español al indio y el indio al español, nació esa civilización hispánica, esa comunidad hispánica que es la raíz y la entelequia de nuestro destino. Por eso América, perdida su entidad —lo veremos después— por la infiltración sajona y francesa, tiene que volver —está volviendo—, para encontrarse a sí misma, a la comunidad mestiza hispanoamericana, a la Hispanidad, tal como se entiende con mirada limpia y corazón abierto.

No deja de ser extraño que Zum Felde, que enfoca bien, en este sentido, el fenómeno de Rosas —«dique al europeísmo», le llama atinadamente— no vea con claridad los demás aspectos. El *europeísmo* no era España, sino la cultura protestante —sajona— o tocada de protestantismo —francesa—. A ella se opuso Rosas y, aunque es cierto que el dictador representó, en parte al menos, la tendencia contraria —quizá haya cierto indigenismo en su culto al gaucho—, no es menos claro tampoco que había empezado ya, cuando cayó, a superar esa postura. Y así lo han entendido actualmente los rosistas, con su amor a la nacionalidad y a la comunidad hispánica.

No es, pues, el americano un pueblo sin «tradición de estilo». Por el contrario, tiene tradición y estilo en todo. Tradición y estilo mestizos; estilo y tradición de «caballero cristiano a la jineta» que «vive desviviéndose», como grabó para siempre el inolvidable García Morente. El error está en considerar a España, respecto a América, en el mismo plano o desde igual distancia de enfoque que a Inglaterra o Francia. La tradición aborigen no fué muerta por la Conquista. La Conquista enlazó a ella lo aborigen, creando así la tradición bilateral: española —no europea— e india, mestiza, que es la esencia de Hispanoamérica. Su esencia y su salvación. Por eso España no es extranjera en América, ni tampoco América lo es en España. Porque sus respectivos estilos y tradiciones son uno y el mismo.

Zum Felde no ha visto nada de esto. De ahí que caiga constantemente en el mismo error. «Toda nuestra cultura hasta hoy —dice (página 77)— ... es europea.» Olvida el autor que la cultura europea, desde Lutero hasta nuestros días, está dividida en dos sectores de signo y sentido diferentes y contrarios: la cultura protestante y la cultura católica, predominantemente española esta última. Pues bien: la cultura que llegó a América con la conquista fué la cultura católica. Esta, al fundirse —con lazos más íntimos que los puramente externos— con la cultura indígena, dió lugar a la auténtica cultura hispanoamericana, mestiza. Y sólo cuando ésta fué repudiada y sustituída por la *europea,* no hispánica y de signo protestante, América abandonó su destino e hizo una como renuncia de su propia entidad —punto medio, valga la expresión—, para ir a caer en uno de estos dos extremos: indigenismo o europeísmo protestante, igualmente separados ambos de la propia esencia hispanoamericana.

Vemos, pues, que América no está en posición colonial respecto a Europa, como no lo está España. Empero, Zum Felde insiste (página 33): «Nos sentimos formando parte del conjunto de la civilización occidental, pero en forma tan secundaria, supeditada y menesterosa, que sólo nos atrevemos a adoptar con culto reverente, los valores de producción *standard* que nos llegan de los centros de ultramar. Pensamos con las cabezas de los profesores europeos.» Si todo esto expresa una confesión personal, alabamos la sinceridad de Zum Felde. En otro caso, tenemos que decir que su error llega a lo absurdo.

Y entremos ya en la fase final, pero muy importante, de nuestro comentario. El nacionalismo y la Hispanidad —esos dos, según Felde, enemigos del destino sudamericano— nos van a dar ocasión de sacar de nuevo a la luz los errores —de detalle y de bulto—, en que incurre el ilustre uruguayo.

Reconozcamos que la cultura, considerada desde cierto punto de vista, es universal. Así diríamos en el sentido de válida para todos. Pero también es nacional: cultura española, cultura francesa, cultura americana, que es la perspectiva o como el sello que cada pueblo imprime a sus creaciones. Ahora bien, ¿vicia y malea el nacionalismo los valores de un pueblo, como quiere Zum Felde? No, en absoluto. No caigamos nosotros en el error de confundir, dentro del nacionalismo, el culto a los valores espirituales del pueblo con su ambición de dominio político. Esto es lo que hace Felde. Por eso, desde su atrincheramiento *europeizante,* puede confundir el falangismo con la Hispanidad. Esto, sobre todo, demuestra un amplio y extenso desconocimiento de la historia general de la cultura. En caso contrario, Zum Felde sabría que el término *hispanidad* se maneja desde los años finales del siglo pasado, cuando Unamuno lo creara, y ha sido generalizado por Vizcarra y determinado su contenido por Maeztu y García Morente, ninguno de los cuales es precisamente falangista. No olvide, además, el ilustre escritor que Hispanidad es un concepto que supera el ámbito de lo nacional, porque es católico, ecuménico. Si la Hispanidad representa una

política, podríamos decir que es la única política mundial que ha habido en la Historia desde los tiempos del Emperador Carlos de Europa. Política universal, porque está sustentada —como dice Morente—por una idea universal del hombre: la idea católica y española.

La idea de Hispanidad no es, como vemos, nacionalista. Pero tampoco es «continental», ni lo continental da «a ciertos hechos y figuras, sentido de universalidad americana». Lo que da universalidad es lo universal, no lo continental, y la única idea supracontinental y ecuménica es la idea católica de la Hispanidad. No es preciso, pues, buscar otra idea —la americanidad, como quiere Zum Felde— para conseguir esa universalidad. La Hispanidad es universal para españoles y americanos; la Americanidad es universal para americanos y españoles. Es que los dos conceptos —Americanidad o Hispanidad— se confunden, encierran una misma idea. ¿Y para qué crear nuevos términos cuando se tienen ya los precisos y éstos son buenos? Porque la Hispanidad no implica ninguna hegemonía de España sobre América, sino, todo lo más, la hegemonía del mundo hispánico —España e Hispanoamérica— sobre el *otro mundo*, sobre el mundo que se fué con Lutero. Y esa hegemonía no es otra cosa que la «Cristiandad ejemplo y guía» de que hablara el Santo Padre. La Cristiandad, que no implica otra política que la política de Dios y el gobierno de Cristo, como dijera nuestro hispánico Quevedo.

Nada de esto tiene en cuenta Zum Felde en su libro, precisamente por olvidar que el camino de América y el camino de España es uno solo y el mismo. Es el camino de Grecia, de Roma, de Europa, pero a través de España; el camino de la cultura occidental puesta al socaire de las cúpulas de San Pedro y de Santiago, que dieron a la cultura la Universalidad católica e hispana. Lo ha olvidado también por creer que Francia es «el órgano de imperialidad universal». Pero Francia no ha representado nunca esa Universalidad, sino justamente lo contrario: el nacionalismo estrecho de que reniega Zum Felde; un nacionalismo aliado con los turcos, con los protestantes y con todas las fuerzas que se oponían a la restauración de la Unidad europea, defendida y representada por Carlos V y sus sucesores de la dinastía habsburguesa; esa Unidad vencedora de Mühlberg y derrotada en Rocroy. Y no se olvide que el nacionalismo moderno —según explica Belloc atinadamente— es obra de Francia, por las manos y el talento de aquel grande y nefasto hombre —nefasto para la Universalidad— que se llamó Armando-Juan de Richelieu.

Frente a toda esta división nacionalista, el camino integrador y unitario es la Hispanidad: la universalidad de España que se fundió con América y creó la universalidad Hispano-Americana, por designio de Dios y por voluntad propia. Por eso, la entidad de América hay que buscarla en Hispano-América, no en Latino-América. En efecto, como dice Zum Felde (p. 55), «la entidad no puede venir

de afuera: es una afirmación vertical». Viene de dentro, introspectivamente. Pero lo que hay dentro es Hispano-América, mestizaje de español y americano, universalidad de los pueblos que rezan a Cristo.

JAIME DELGADO.

«LA PRUDENCIA POLITICA»

El abrir un libro ya muy leído y sobre el que se han vertido muchas palabras lleva consigo una predisposición favorable o adversa. El libro propiamente tal crea en torno suyo una polémica. Y de ella queda en los casos extremos prestigiado o al margen de la corriente cultural. En el primer caso se encuentra *La Prudencia Política* de Leopoldo Eulogio Palacios (1) al dar a la luz pública el Instituto de Estudios Políticos su segunda edición.

No obstante, la obra de Palacios «entra» en el lector y le hace tomar posiciones propias desde las primeras páginas al sentirse llevado por la claridad de la exposición—«destilando gotas de lógica»—y lo incontrovertible de los argumentos contrapuntados por la galanura de la prosa. De esto dice bastante el ser Premio Nacional de Literatura.

«Este libro nace con el intento de conciliar dos posturas antagónicas de la política: el oportunismo y el doctrinarismo». Con estas palabras plantea el autor el problema que, a través del «opúsculo», como llama a su libro, va a desenvolver. Bien está esto a guisa de introducción. Pero no es avanzar por la vía fácil del eclecticismo lo que hace Palacios, sino construir de nueva planta su sistema.

Quizá la causa íntima de la obra puede verse en «el hecho de que la política ande por el mundo desprestigiada». Este destino errante y triste de las grandes dimensiones humanas, como le ocurre también al Derecho, entre los incultos, los menos cultos y algún que otro erudito, releva de su sosiego a plumas valientes como la de Palacios para reivindicar su sentido, para definirlas o delimitarlas sin falseamiento ni trueque. De aquí la necesidad de reelaborar materiales y afilar instrumentos—léanse conceptos y sentidos—. De aquí que del libro que glosamos vayan surgiendo palabras antiguas con un alcance resucitado. Conceptos olvidados, con una nueva energía penetrante.

A este camino, viejo y nuevo, encontrado a la luz de la verdad y al calor de la fe, le llama el autor—aun confesando su horror al vocablo—*prudencialismo*. El prudencialismo no es, sin embargo, «un

(1) *La Prudencia Política*, de LEOPOLDO EULOGIO PALACIOS.—Instituto de Estudios Políticos, 2.ª edición, 1945.

sistema positivo e histórico de gobierno», sino, como las dos tendencias que combate, «formas de concebir el encaminamiento de los negocios políticos de un pueblo». Parece como si, transfiriéndolo a un sistema, nos tradujese Palacios la definición personal de la «manera de ser».

Ya lanzados hacia la solución, después de amojonar estos puntos, hay que disecar en primer lugar los tumores del doctrinarismo. Y para oponerse a él, nada como pulsar principios de la escolástica y distinguir sus matices. Desenmarañando los cabos irán saliendo las hebras. Aquí la diferencia entre lo especulable y lo operable, entre el objeto de un reflejo en la facultad de poseer verdades necesarias de las que el hombre queda prendido, quiera o no, y el objeto de la verdad práctica que el hombre tiene que realizar en cada momento de su vida.

La política es uno de esos objetos que pueden ser o no ser, en dependencia de nosotros. Es acción, no especulación. Sólo la especulación política se concibe como Ciencia. Y por ser operable depende del albedrío humano en su ejercicio y especificación. De ahí la ductilidad de la política y su oposición esencial a la inmutabilidad del doctrinarismo.

Y de la distinción operativa como premisa, brota la que nos ha de servir para arremeter contra el oportunismo. Lo operable tiene dos aspectos: lo factible, es decir, lo operable en el exterior del hombre, valuable por su rendimiento material; y lo agible: la actividad ejercida dentro del hombre mismo considerada bajo un rasero moral. Cada una de estas dos manifestaciones de lo operable tiene su norma: el arte, para lo factible; para lo agible, la prudencia.

No importa la desproporción moderna entre rendimiento material y valor ético. El acto humano es siempre una realidad moral que se impone al éxito exterior. Es el eco martilleante de estas palabras, no por conocidas menos agudas: «¿De qué le sirve al hombre ganar el mundo si pierde su alma?»

«Este es el oficio que ha de tener la política...: conseguir que se otorgue a lo humano primacía sobre lo mecánico.» De ahí que se hunda el maquiavelismo oportunista en esta concepción humana de la política cristianamente aderezada. Sin valor alguno las dos deformaciones de la política, se puede decir: «La prudencia política es la única tabla de salvación para el individuo y la sociedad contemporánea.»

Ya desembocando en la prudencia, describe Palacios la esfera en que se desenvuelve y atomiza sus componentes. En lo alto de las formas de conocimiento racional está la sindéresis que versa sobre los primeros principios que dirigen nuestra conducta. La actuación de ese hábito es la ley natural. Más abajo, en el rango de las conclusiones de la sindéresis, pero aun con valor de universales, habita la ciencia moral. La virtud que adecúa a cada momento estos principios, que aúna su universalidad con la contingencia de los actos, es la prudencia.

No hay que entender la prudencia únicamente como individual.

Cuando tiende al bien común la prudencia es colectiva. Y entonces puede subdividirse en doméstica, familiar y política. La política, que es la interesante al estudio que tratamos, se diversifica a su vez en prudencia arquitectónica, como llama Aristóteles a la del jefe, y prudencia de los súbditos. También los súbditos necesitan de la prudencia política para no dejarse arrastrar como una masa gregaria.

La prudencia entraña tres actos: deliberación o consejo, juicio y mando o imperio. Este último es el acto preeminente, el «prudente» por excelencia. Por eso, cuando es verdaderamente prudente es solícito y es racional. Este imperio de la prudencia produce la ley civil.

Por otro lado, la prudencia exige requisitos. La memoria: «un pueblo que deja pasar los sucesos sin parar su atención en ellos y sin conservarlos en el recuerdo, es un pueblo materializado, sin apenas ser, sin continuidad, sin duración». La intuición, residente en la potencia cogitativa del sentimiento. Docilidad o disposición para aprender lo enseñado. Solercia o prontitud de ingenio. Razón, providencia, circunspección, cautela.

Todo un brazado de temas sugestivos que sería necesario transcribir íntegros, porque su mejor resumen se halla en las páginas del libro que comentamos. Entre ellos, muestras como ésta: «El prudencialismo nace en los antípodas de quienes niegan la intervención providencial de la Causa primera en la Historia.»

Esto es lo principal de la obra de Palacios. La presencia de Dios infiltrada en la política. Y con ella los fundamentos inconmovibles de la teología y la filosofía perenne, construyendo una obra entera, sin resquicios que permitan horadar su contextura.

Fuente de ideas fecundísima, *La Prudencia Política* queda prendida en el mundo de los principios sin descender a menudear puntos candentes de la realidad, a pesar de que su aplicación surge espontánea en el ánimo del lector. No sería difícil apostillar página a página, glosando a la luz del prudencialismo de Palacios los sucesos de cada día, bandazos y banderías de la política.

El libro de Leopoldo Eulogio Palacios alcanza la categoría de lo perdurable y la armonía de lo clásico. Su prosa discurre clara por el cauce de la lógica, reflejando en la plata de su superficie un rayo de sol de Verdad.

JOSÉ M.ª DESANTES GUANTER

UN LIBRO DEFINITIVO SOBRE BELICE

En el campo de la ciencia histórica se hace tanto más difícil tratar un tema cuanto mayor es su interés actual. (1). Ante el problema inmediato, vivo, discutido y en espera de solución, el historiador experimenta con intensidad máxima el peligro de apasionarse y el tentador atractivo de la polémica.

Este es el caso de la cuestión de Belice, viejo pleito hoy todavía en espera de un fallo justo; discutido entre españoles e ingleses, desde 1713, por las armas, sobre el propio suelo de la actual colonia británica; desde el reinado de Fernando VI, por la diplomacia, en las Cortes de Madrid y Londres; continuado después de la Independencia, con los alegatos de Méjico y Guatemala; tratado por última vez en la todavía reciente Conferencia de San Francisco, volverá, sin duda, en un futuro más o menos próximo, a ser cuestión en liza entre tres naciones que alegan derechos. Para fundamentarlos sólidamente se requiere en el orden jurídico algo más que una postura basada en la fuerza y en el hecho consumado, o una campaña escrita dirigida tan sólo por un móvil de reivindicación nacionalista.

Por encima de las armas y de acuerdos circunstanciales, se han esgrimido siempre razones en el pleito. El punto de vista inglés consistió, desde el siglo XVII, en negar el derecho de soberanía española sobre aquellos territorios, alegando, en cambio, el propio, poco sólido y nunca reconocido. España pudo mantener, por el contrario, la efectividad jurídica de sus derechos, basados en una concesión papal legítima —y entonces válida— y en una ocupación efectiva, anterior a la británica. Un historiador de esta nacionalidad, J. Alder Burdon, confiesa que al terminar el dominio español en América, los ingleses no podían titularse dueños, sino simples usufructuarios en Honduras.

Méjico y Guatemala, herederas de los derechos españoles, han continuado manteniéndolos, sin otra solución de continuidad que la renuncia implicada —en cuanto respecta a la primera de ambas naciones— por el tratado Spencer-Mariscal, de 1893. En Méjico, a fines del siglo pasado, un nutrido grupo de historiadores y escritores yucatecos planteó nítidamente las reivindicaciones de su país; Guatemala, a partir de 1925, inicia otra campaña diri-

---

(1) ISIDRO FABELA: *Belice. Defensa de los derechos de México.* Editorial Mundo Libre. México, 1944. Puede verse recensión en «Anuario de Estudios Americanos», vol. II, Sevilla, 1945, págs. 852-854, por J. A. CALDERÓN QUIJANO.

gida a afirmar sus derechos, que extiende a todo el territorio de Belice, y que culmina, entre 1938 y 1942, con la aparición de un Libro Blanco y las obras de David Vela, Gustavo Santiso y José Luis Mendoza.

Toda esta producción bibliográfica, desde luego muy estimable, tropezó con la dificultad aludida al principio de estas líneas: un lógico apasionamiento, al que tales libros deben tonos con frecuencia airados, intransigentes, y casi siempre poco ecuánimes y objetivos. Ese escollo queda por fin orillado en el último libro americano sobre el tema: una defensa de los derechos de Méjico escrita por Fabela y publicada en 1944 (2); su contenido esencial es el planteamiento de la cuestión a partir de la Independencia, y su mérito más destacado, hacerlo con abundancia de documentos y, sobre todo, en un tono objetivo y ponderado; en lo que a la época colonial se refiere, Fabela presenta documentación escasa y ya conocida, o basa sus conclusiones en fuentes bibliográficas.

Algo seguía faltando, aun después de este libro excelente, «acabado *rapport* diplomático»: tratar la cuestión con pleno rigor científico y a base de un cuadro exhaustivo de fuentes directas, en su mayor parte desconocidas, necesarias para aclarar el origen y desarrollo del problema, y tornar sólidas en el Derecho internacional unas conclusiones ya conocidas, mas algo precarias por insuficiencia de base documental.

Este vacío ha venido a llenarlo la última obra sobre Belice, debida a la pluma de J. A. Calderón Quijano y publicada en España, sólo unos meses después que la de Fabela. Sus quinientas páginas, elaboradas sobre los archivos y manuscritos españoles, son una acabada historia de la actual Honduras británica, en su triple aspecto militar, político y diplomático, hasta 1821: las irrupciones de bucaneros en dicho territorio; las expediciones organizadas en la gobernación de Yucatán para desalojarlos de sus establecimientos; las gestiones diplomáticas llevadas a cabo en los reinados borbónicos, desde el de Fernando VI al de Fernando VII; los tratados en que dichas gestiones cristalizan y su aplicación práctica en la colonia; las actitudes de cada monarca y cada ministro sobre el problema de Belice, justamente valoradas, van apareciendo en el libro, a través de una exposición clara, ordenada y a veces contundente. El autor hace punto final en 1821, fecha hasta donde le han permitido llegar los archivos españoles, y manifiesta su deseo de estudiar la fase contemporánea del problema, si coyunturas favorables de orden material le permiten acceso a fuentes directas de información.

Destaca entre los méritos del libro su extraordinaria riqueza documental, cifrada no sólo en treinta y cinco legajos de archivo y numerosos manuscritos de bibliotecas españolas, sino también en un grupo notabilísimo de cartas geográficas inéditas, que el autor

---

(2) José Antonio Calderón Quijano: *Belice (1663?-1821). Historia de los establecimientos británicos del río Valis hasta la independencia de Hispanoamérica.* Escuela de Estudios Hispanoamericanos, Sevilla, 1944.

ha completado posteriormente (3). Novedad absoluta y del mayor interés, resulta la exacta fijación de límites entre el gobierno colonial de Yucatán y la Audiencia de Guatemala, que prueba con datos incontestables, señalando en consecuencia las zonas del territorio que en justicia corresponde reivindicar a Méjico y a Guatemala. El historiador ve también precisadas en este libro las fechas iniciales de establecimiento de los bucaneros, y de la intervención directa por parte de la Corte española en contra de esas intrusiones, hechos que fija respectivamente en 1663 (con mucha aproximación) y 1756; asimismo queda demostrado, incluso en forma gráfica, el origen de la palabra Belice.

Calderón Quijano se propuso no hacer un libro de reivindicación ni de polémica; y, en efecto, logra un estudio serio, construído de un modo objetivo, escrito en un tono mesurado, respaldando en citas textuales y extensos apéndices la veracidad de sus afirmaciones e incluso la justeza de algún enérgico calificativo; haber logrado en ese tema tal objetividad y mesura no es un éxito fácil, y dice mucho de la rígida formación científica del autor.

Esta obra va teniendo la resonancia que merece. «He aquí el libro sobre Belice durante la época anterior a la Independencia» (4); es «la mejor contribución hecha hasta hoy», la obra «mejor para conocer la cuestión de Belice» (5).

GUILLERMO CÉSPEDES DEL CASTILLO.

---

(3) Pueden verse: *Nuevo mapa* (de 1810) *de las zonas mexicanas y guatemalteca en el territorio del actual Belice*, en «Revista de Indias». Madrid, 1946, número 24. *Un nuevo plano británico* (de 1787) *sobre el Belice yucateco*, en «Anuario de Estudios Americanos», vol. II, Sevilla, 1945.

(4) Recensión en la *Revista de Estudios Políticos* (Madrid, vol. XII, 1945; pág. 415), por Florentino PÉREZ EMBID.

(5) Recensión en *Revista de Historia de América* (Méjico, 1946, número 21, pág. 84), por J. I. RUBIO MAÑÉ.

SUDAMERICA, TIERRA DEL HOMBRE

Los libros que llegan de la América nuestra tienen siempre una expectante acogida en la conciencia española actual. En ellos encuentra el español el brote de un espíritu en el cual se reconoce a sí mismo, porque encuentra en él ideas, sentimientos, manera de ser, que son también los suyos. Y esto, claro es, ocurre de particular manera en los libros que están escritos con pulso firme y con sincera y sencilla profundidad.

Este libro de Eduardo Caballero Calderón (1) está excepcionalmente bien escrito, y logra dar toda la emoción fresca de la vida suramericana, sin que haya sido preciso para ello ni la más mínima deformación del propio idioma. De ese castellano que es como es, tanto en América, como en Arévalo, en Medina del Campo o en Burgos, vivo en todas partes, pero con crecimiento regido por sus propias leyes.

El descubrimiento de Suramérica, hecho por un escritor de allá, que ha recorrido el continente en todas direcciones, y se ha detenido largas temporadas en los centros neurálgicos de aquella tierra. Y también en los lugares sencillos, debajo de los árboles grandes, en la cima de los altos montes, junto al alma de la selva, en las aldeas que guardan avaras las piedras y recuerdos de lejanas grandezas del Incario. Interesante experiencia, que conservaría su interés aunque no estuviera tan lograda; aunque hubiera sido hecha con mirada insegura, o con deformadora pasión.

Porque es verdad que ahora América atrae sobre sí, poderosa y serenamente, las miradas atónitas, esperanzadas o inquietas de dos o tres orbes culturales. Pero de todas maneras ese enorme continente del sur—Suramérica—hubiese sido un soberbio caso de ejemplaridad histórica. Siempre hubiera resultado inútil—como dice el autor que lo ha sido siempre de hecho hasta ahora—imaginar esa tierra como una especie de Africa delgada, colocada al sur—caída—de un norteño esplendor, prepotente y supremo.

Sonora y poblada intensidad de los bosques, maravilla cromática de los trópicos, palacios de piedra repujada entre un delirio vegetal. Leyendas sagradas que surcan el lago, bajo la mirada antigua del Vilcanota, bogando sobre la quebradiza seguridad de la paja de totora. Iglesias recias de una sociedad de hierro, que asienta su planta sobre sillares tatuados por un pasado igualmente apto

(1) CABALLERO CALDERÓN, EDUARDO: *Sudamérica. Tierra del hombre,* Medellín (Colombia), Editorial Siglo XX, 1944.

para imponernos admiración. Más tarde, bullicio de la primera sociedad mestiza, sobre una trama de fundaciones de urbana hidalguía, de devociones en las que el indio quisiera infundir la vieja creencia de su raza. Temperamento virreinal de Lima, corte y remanso de las más linajudas fidelidades. Ciudades mulatas, asomadas a un Caribe que es puerta de España, y primer almacén de africanerías. O ciudades mestizas, como las de Boyacá, en las que alienta —penetrante y fina— toda la melancolía del paisaje chibcha.

Junto a todo eso —y ni más ni menos suramericano que todo eso— las grandes urbes, más grandes cada vez. Bogotá, de espaldas al mar, sin ansias viajeras, concentrada sobre los libros de los primeros cenáculos literarios, en los cuales comienza a bullir el temperamento republicano. Santiago de Chile, capital de una cornisa que Suramérica proyecta sobre el Pacífico, ciudad extensa, compleja, verdadero laboratorio experimental de la calle. San Pablo, cuyo urbano corazón palpita impulsando un vertiginoso crecimiento que proyecta sobre el porvenir de Suramérica toda la potencialidad económica del sur brasileño, y toda la fuerza que le da su serena conciencia de lo que va a ser el futuro Brasil. Río de Janeiro, testimonio milagrero de la paradoja política de un Imperio que fué efímero, muestrario completo —Guanabara incluída— de todas las posibles bellezas de un paisaje, alma de luminosidad que ha impuesto su placer elemental a todas las cortesanas tentativas de canalizarlo en geometría; antiguo Río de Janeiro portugués, que ya apenas si es solamente Río. También Buenos Aires, ciudad millonaria, recipiente metálico de toda la plana inmensidad de la Pampa, puerto de Europa, presentido paraíso de todos los perseguidos, de todos los hombres que necesitan tierra, tierra de todos, tierra buena para arar y para vivir, y a la vez fuerte para ser crisol, para asimilar heterogeneidades; tierra sobre la cual pesa la grave responsabilidad de tener que ser mucho más sin dejar de ser ella misma, es decir, sin olvidar que los pueblos —como los hombres— sólo pueden ser infieles a su estirpe y a su genio si están dispuestos a suicidarse.

He aquí en turbulento —e infiel— resumen una pequeña parte de lo que Suramérica ha sugerido a Eduardo Caballero Calderón. Y ahora, algo de lo que él ha reflexionado sobre esas preliminares observaciones.

En Suramérica viajar es todavía tanto como leer historia ordenadamente; por algo es ésta la tierra de Concoloncorvo, el creador de su «Lazarillo de Ciegos Caminantes». Y de ahí que el suramericano sea no un hombre *histórico* como el europeo, sino antes que nada un hombre *espacial*. Por otra parte, la geografía ha querido partir en dos a Suramérica, pero su historia arranca firme del espinazo indio de la cordillera, pasa luego por el norte caribeño de los negros y los primeros mestizajes, y actualiza finalmente las zonas australes donde el alma blanca de España ha de ir recibiendo sangre de todas las razas blancas del mundo. Ahora bien: sobre el futuro de este último mundo de Suramérica pueden amenazar muchos engaños actuales. Engaños políticos sobre una supuesta y sorpren-

dente uniformidad democrática y jurídica, errores de interpretación étnica, errores de apreciación histórica, que contraponen a Bolívar con San Martín, y abren de paso abismos de recelo entre nacionalidades espiritualmente solidarias, engañosos tópicos de las dos Suraméricas, la del Atlántico y la del Pacífico, o de las dos mitades, hispanista e indigenista. Todos esos engaños los destruye dificultosa, pero inapelablemente, una sola verdad: Suramérica.

Y por eso, Eduardo Caballero Calderón busca la orientación suramericana. Grave tarea. Descubre en la actualidad de Suramérica una tendencia coordinadora que se funda sobre lo económico y tiende a la solidaridad de naciones soberanas, según el modelo de gran estilo histórico. Una necesidad de revisar las democracias, y de purificarlas para hacerlas verdaderas. Cree que la intuición del paisaje y el sino de la promiscuidad, esa conciencia colectiva y suramericana, necesita como supuestos previos una descolonización económica respecto de potencias ajenas al espíritu suramericano, para lo cual será útil la progresiva industrialización. De la voz profunda de la tierra espera Caballero Calderón que salga el irresistible empuje hacia una conciencia total. Y dice que si de hecho no existe todavía el hombre suramericano, no es imposible ni mucho menos su aparición futura. El camino que va a seguir Suramérica, empujada por la fuerza irresistible de la historia de hoy, es el de ahondar en el alma de sí misma.

Porque —y aquí copio sus propias palabras— «la independencia espiritual no consiste en renegar de Europa, desoír la voz de España que canta en nuestras venas, no leer a los clásicos que nos dieron su lengua, ni aceptar la máquina y la higiene que nos vinieron de los Estados Unidos. Ni se trata de vestir como los alcaldes de Pissac, tal cual querrían nuestros cándidos sociólogos indigenistas. Es un vano empeño el de quienes como reacción contra lo europeo y lo específicamente español que hay en nosotros, pretenden edificar toda una serie de valores sociológicos, filosóficos y artísticos, sobre ese mundo estacionario que vegeta en las heladas mesetas de la cordillera, con sus mitos, sus leyendas y sus costumbres paralizadas».

Sólo, en efecto —se debe añadir—, puede ser fecunda la dinámica seguridad de un espíritu leal ante sí mismo, fiel a su genio, servidor esforzado de la verdad trascendente y de sus realizaciones en lo temporal, ya sean las nobles naciones que tienen una historia limpia, ya sean las instituciones que articulan y hacen vida y sistema esas mismas grandezas de la historia.

FLORENTINO PÉREZ EMBID.

«EUROPA Y EL ALMA DE ORIENTE»

Una esperanzada, vibrante invocación al porvenir cierra las páginas de este libro (1). Se augura para los tiempos que llegan la aparición de un hombre nuevo, cuyos actos obedezcan a una ley de amor tanto como los del hombre viejo que ahora está en brazos de la muerte, obedecían a una ley de presa. La Humanidad se retuerce en dolores de parto, y de nuevo resuenan en nuestros oídos los eternos versos de la Egloga profética: *Jam nova progenies de coelo demittitur alto.*

La renovación del mundo no está marcada por la aparición de ningún programa nuevo; está marcada por la renovación del hombre. El hombre cuya alma se siente unida a Dios y al universo, viene a sustituir al hombre cuya alma estaba sola consigo mismo y sentía el peso de la propia personalidad. El hombre viejo nació bajo el signo de Prometeo, aquel mortal que arrebató a los dioses el fuego: «El hombre prometeico fué quien se atrevió a hacer por vez primera el ensayo de modelar nuevamente el universo, partiendo del hombre. Atribuyó al hombre el mismo papel de Creador y Señor, en el cual había visto hasta entonces a Dios. Este intento está a punto de fracasar en toda la línea.» El hombre nuevo, sin embargo, nace de la oración de Cristo, que refiere el Evangelio de San Juan: «Y por ellos yo me santífico a Mí mismo, para que también ellos sean santificados en verdad. Mas no ruego solamente por éstos, sino también por los que han de creer en Mí por la palabras de ellos. Pero que todos sean una cosa, como Tú, Padre, en Mí y yo en Ti, que también ellos sean en nosotros una cosa para que el mundo crea que me enviaste.»

Aquel es el hombre prometeico, hombre de presa. Este es el hombre yoaneo, hombre de amor. «El hombre prometeico lleva en sí la marca de la muerte. ¡Surja, pues, el hombre yoaneo!»

Todo el acontecer histórico está regido, según Schubart, por el rítmico sucederse de tipos humanos de rasgos agudamente dibujados. En un cambio continuo pugnan por encaramarse uno tras otro en el linaje humano viviente los que él llama arquetipos eónicos. «El desarrollo de un arquetipo y su lucha contra los que le preceden y le siguen, imprimen el ritmo a la historia de la cultura y son causa de una parte de sus tensiones y contrastes.»

El arquetipo siempre prevalece, por encima de naciones o razas. Los individuos se orientan por él, bien aceptándolo, bien re-

---

(1) WALTER SCHUBART: *Europa y el alma de Oriente.* Ed. Stvdium de Cultura.

chazándolo. Pero no pueden desconocerlo. «El arquetipo eónico propone las grandes cuestiones de la época. Establece los marcos espirituales dentro de los que los individuos se mueven.»

La renovación de los arquetipos rejuvenece a la humanidad cada vez que se produce. Cada uno de ellos se distingue por una postura característica que adopta ante sí mismo y ante el universo. Schubart reconoce cuatro arquetipos: el hombre armónico, el hombre heroico, el hombre ascético y el hombre mesiánico.

Para el escritor báltico la historia de Europa se divide en dos épocas, dominadas por dos arquetipos distintos:

La época gótica, en la que prevalecen los impulsos celestiales sobre los terrenales, ve pasar el arquetipo armónico, cuya preocupación predominante es salvar el alma.

La época prometeica, en que el hombre dirige su mirada a la tierra, en afán de descubrimientos geográficos y físicos, se encuentra habitada por el arquetipo heroico, cuya preocupación mayor es el dominio de la tierra.

Actualmente, el europeo siente hastío de su manera de ser, la cultura creada por el eón prometeico marcha hacia el fracaso y el hombre de Occidente se siente inseguro. Estas son señales que anuncian a otro tipo de hombre que está fraguándose: el mesiánico, «que tenderá hacia los ideales de la igualación, de amor y de reconciliación», que fueron una realidad en la Edad Media. «Tendrá rasgos de parentesco con la época gótica, y por esto la respetará y la admirará tanto como la despreció y la odió el hombre prometeico.»

Con una dureza que nos recuerda los últimos capítulos de *La incógnita del hombre* trata Walter Schubart el tema de la vida del hombre moderno, esclavizado por la técnica, incapaz de verdaderas creaciones espirituales, aniquilado por los mismos instrumentos con los que pretendía dominar el universo. Y profetiza entonces el hundimiento total de la Cultura nacida en el Renacimiento con una seguridad mucho mayor que Spengler y Berdiaeff, y al mismo tiempo con una fe realmente asombrosa en la aparición de otra Cultura nueva. El explica de este modo la situación actual:

La época gótica crea la unidad espiritual de Occidente. Hasta entonces—afirma Schubart, olvidando aquí la obra de unidad llevada a cabo por Roma—no existen en Europa más que tribus y pueblos. Después de esa época vuelven otra vez las divisiones: los Estados nacionales. Lo que aún queda de sentimiento de solidaridad occidental es un resto de esa época. Puede decirse que en la época gótica prevalecían las fuerzas de unión; por ejemplo, las tendentes a nivelar el contraste entre el Norte y el Mediodía. Aunque durante todo el eón gótico se deja sentir la tensión Norte-Sur.

En la época prometeica, por el contrario, prevalecen las fuerzas disgregadoras, y la Reforma es un ejemplo claro. La consigna es: «Separarse de Roma.» El arquetipo heroico encuentra, al desplazarse el centro de gravedad cultural hacia el Norte, el material más adecuado en el hombre duro, activo, de los países norteños. Pero todavía el siglo XVI es italoespañol, y el siglo XVII, francés.

Después, entran decididamente en escena los países septentrionales: «Bajos alemanes y anglosajones, prusianos y puritanos son los verdaderos titanes de la moderna teocracia.»

Ahora, el hombre prometeico se encuentra derrotado. En la época yoanea el eón mesiánico, con su alma religiosa, no puede consentir que dirijan en lo espiritual los hombres norteños, atados a la tierra. Es entonces cuando el escritor báltico hace su afirmación principal: El eslavo, con su temperamento de conciliación y amor, ha de dictar las normas a las que se ajustará la vida del porvenir. «El gran acontecimiento que está preparándose es el ascenso de los eslavos al poder determinante de la cultura.» En este punto una pregunta nos corresponde hacer a nosotros, los españoles: ¿No se estará preparando, por el contrario, el ascenso del hombre hispánico, tan libre como el eslavo de los males fundamentales de la cultura prometeica y mejor situado que el eslavo en la verdadera actitud religiosa?

Walter Schubart plantea luego de un modo violento la pugna entre el alma oriental y el alma occidental. Son las páginas mejores de su libro. Es necesario colocar a España ahora en un campo o en otro. Y con España, naturalmente, toda la entrañable familia de pueblos de nuestra estirpe y de nuestra lengua. El autor nos coloca, sin dudarlo un momento, en el platillo oriental de la balanza, frente a la Europa de la Reforma, de la Crítica y del Liberalismo: «España no es el órgano de la cultura prometeica, como no lo es Rusia; es su contraria, abiertamente o en secreto. De ahí que España no puede ser representante del Occidente moderno frente a Rusia. Más bien se encuentran como aliados los rusos y los españoles, siendo la Europa actual su enemiga común. En el choque del Occidente y del Oriente, España, con su cuño fuertemente oriental, lucha por el mundo de sentimientos y creencias del Oriente.»

Son éstas las líneas más discutibles de toda la obra. La visión del temperamento español, a nuestro juicio, es la menos acertada de todas; el autor considera exclusivamente los rasgos de coincidencia con Oriente y no distingue la religiosidad fantástica del ruso de la religiosidad sobria del español, impregnada de un sentido realista.

En el conflicto que Schubart considera como premisa indispensable que ha de conducir a la paz futura, resultado de la nivelación de Oriente y Occidente, la posición de España está, para nosotros, clara. La Europa moderna ha traicionado todos los principios antiguos de fe religiosa, de filosofía y de conducta individual y colectiva que un día constituyeron el alma de Occidente. Los principios que *españoles y europeos* supimos servir unidos un día en los concilios, en las universidades y en los campos de batallas de aquella maravillosa cristiandad medieval. Europa ha servido desde el Renacimiento hasta hoy a otros principios, como el libre examen, las filosofías idealistas y positivistas y el liberalismo, que nosotros nunca hemos asimilado. Hoy tal vez no sirva a principio ninguno. A Europa le debe también España la calumnia y el despojo, la

pérdida de su independencia y de su integridad territorial. España no puede ahora pesar en el platillo europeo de esa balanza.

Pero tampoco puede olvidarse que España es un pueblo occidental. El sentido de jerarquía, de organización, de derecho, la enseñanza recibida de Roma la ponen a salvo para siempre de cualquier peligro de confusión con Oriente. El cristianismo no actuó en España, como en Rusia, sobre un país bárbaro, sino que vino a llenar de contenido unas formas ya existentes, una estructura familiar y social romana que, en esencia, aún se mantiene. Por otra parte, nuestra actitud religiosa no es puramente contemplativa, como la rusa, sino activa, como lo prueban nuestras Ordenes religiosas, especialmente los Dominicos y Jesuítas. El modo de ser español es radicalmente distinto del ruso. Tampoco puede pesar España en el platillo oriental de la balanza.

Y he aquí cómo la crítica de esta obra nos lleva a una visión de España muy particular. España es el auténtico representante de los valores del Occidente cristiano—del gótico, diría Schubart—frente al Occidente moderno, que aún posee unas formas culturales, pero ha perdido el contenido; y, al mismo tiempo, frente al Oriente, que se presenta amenazador, rico en contenidos espirituales, pero bárbaro, falto de formas que sepan darles cauce.

Schubart reconoce también que el *eón hispánico* está en su fase ascendente. Desde las márgenes bálticas se intuye el gran destino que le está reservado a nuestra estirpe. Con los restantes países hispánicos se nos concede en «Europa y el alma de Oriente» uno de los primeros puestos en la construcción de un orden nuevo.

MIGUEL SÁNCHEZ MAZAS.

«¿EXISTE AMERICA LATINA?»

El escritor peruano Luis Alberto Sánchez, actual senador aprista, y muy conocido desde hace quince largos años por sus campañas en pro del indoamericanismo, ha planteado y resuelto a su modo el problema que sirve de título al libro suyo que comenzamos a reseñar en este momento (1), y que concierne, como se ve, a la existencia misma histórica del continente descubierto por Colón. Comparada esta obra con las que le son anteriores en una década, se ve que señala cierto apaciguamiento de los antiguos hervores políticos de su autor. El indoamericanismo intransigente y plebeyo cede aquí el paso a otro americanismo que, si no es exclusivamente ibé-

(1) LUIS ALBERTO SÁNCHEZ: *«¿Existe América latina?»*. Fondos de Cultura Económica, Méjico, 1945.

rico, aparece, por lo menos, como *indo-afro-ibérico* (sic). La visión de la realidad, defectuosa—¡y tanto!—todavía, se revela, sin embargo, más próxima, menos remota, de ese mínimum de objetividad que debe tener para que merezca ser, si no cotizada, por lo menos registrada en un índice no jerárquico de valores. Es que el A. P. R. A.—Acción Popular Revolucionaria Americana—ha pasado, de la actitud hostil a todo lo yanqui, a la aceptación del influjo de la poderosa nación del Norte sobre las de raíz hispánico. De antiimperialista se ha convertido en colaboradora y auxiliar sumiso del capitalismo anglosajón. Se imponía, entonces, diluir el indigenismo intransigente y agresivo de los comienzos en aras del común resquemor contra un comunismo que amenazaba con alzarse él con la bandera de las reivindicaciones populares que el Apra consideraba, en Sudamérica y el Perú, como de dominio exclusivamente suyo, y todo por obra y gracia de la creencia en un mítico peligro naci-fascista que amenazaba—¡horror!—concluir con la independencia política de los hispanoamericanos.

Queremos solamente destacar las líneas matrices de esta obra mediocre, no por lo que ésta significa en sí, sino porque conviene siempre conocer dónde arraigan los errores de los adversarios a fin de poder combatirlos con eficacia.

Para Sánchez, la misma denominación de *latina* constituye un fraude y una muestra de desconocimiento absoluto de la realidad americana. Hasta aquí, naturalmente que estamos de acuerdo con él. La susodicha denominación es, en efecto, fruto de ese imperialismo cultural basado en pretendidas identidades con *la* civilización que ha venido a constituir una verdadera constante histórica francesa a partir de las postrimerías del brillante a la vez que desastroso reinado del Rey Sol. El epíteto de *latina* dejaba amplio margen a Francia para entablar competencia con España en los mismos campos históricos que ésta había fecundado y fertilizado con jirones de su propia vida. No. América del Sur no es latina. De acuerdo. Pero tampoco es, como pretende Sánchez en repulsivo alarde de positivismo, indo-afro-ibérica. Es exclusivamente ibérica (y téngase en cuenta que quién lo afirma en este momento no es, jurídicamente, un español, sino un hispanoamericano, un chileno), o mejor aún, exclusivamente hispánica. Sánchez ha visto muy claro en lo concerniente a esa adoración ramplona con que las clases dirigentes hispanoamericanas pretendían captar la benevolencia de la nación más radicalmente incomprensiva que es posible concebir de todos los valores que no sean los suyos propios; a ese afán de reemplazar Madrid por París. Pero no ha sido capaz de comprender que el antídoto no podía ser una mezcla híbrida, infecunda como todo lo híbrido, de las barbaries indígena y africana con la civilización y cultura españolas.

Ese es el error que invalida toda la obra de Sánchez. Escritor tal vez obsesionado por el complejo de la inferioridad racial, no se resigna a jerarquizar valores ni a reconocer paladinamente la superioridad abrumadoramente indiscutible del conquistador español de América sobre el indio conquistado. Sería ridículo, por cierto,

negar la predominancia cuantitativa del elemento indígena en la formación de la raza americana; pero lo es igualmente negar la predominancia cualitativa del elemento español. La masa no puede entrar en parangón con la levadura, porque la masa es materia y la levadura es forma. Resulta, en verdad, incomprensible cómo se puede afirmar que la superioridad española sólo consistía en los armamentos cuando basta con echar un somero vistazo a los rasgos fundamentales de la vida de ambos pueblos para convencernos honradamente de lo contrario. Porque lo primero que se le ocurre a quien no tenga los ojos empañados por la pasión, es preguntarse el porqué de la superioridad bélica. Y luego, el porqué de un fenómeno que no se dió, sin ir más lejos, en el choque militar de las ciudades griegas con la República romana. No se trata aquí, en efecto, de querer, sino de poder. La Grecia vencida en los campos de batalla impuso su cultura a la Roma victoriosa, del mismo modo que ésta, ya en plena decadencia, supo imponerse a los bárbaros germanos que llegaban pletóricos de vitalidad y de confianza en el porvenir. Los romanos vencedores tenían a gala hablar el idioma de los vencidos, así como los bárbaros también lo tenían en hablar latín. ¿Por qué, entonces, en ningún país de Hispanoamérica y en ningún momento de los cuatro largos siglos que lleva de historia se le ha ocurrido a algún español puro nacido en América (con ellos hay que establecer el parangón para que sea valedero) adoptar la cultura, el idioma, la religión o el traje de los indígenas? El hecho, por su sólo volumen histórico y geográfico, merecía por lo menos un conato de explicación que, naturalmente, Sánchez no ha intentado, siquiera porque intentarlo suponía ya declararse de antemano en derrota.

Es pura necedad pensar a estas alturas, después de todos los trabajos de historiadores tan serios como Crescente Errázuriz y Federico González Suárez, Enrique de Gandía y Jaime Eyzaguirre, pretender que la conquista de América puso frente a frente dos simples culturas: la cultura india y la cultura española. Lo que puso frente a frente fueron la barbarie y en muchos casos el salvajismo indios con la cultura española. Que no podrá jamás hablarse lealmente de cultura donde no exista respeto alguno por los valores fundamentales de la personalidad humana. Eso es lo que en el libro del escritor peruano brilla por su ausencia: un juicio ajustado a normas inmutables y eternas. Para él no existe la verdad objetiva, ni tampoco, por consiguiente, una pauta para jerarquizar valores. El yuxtapone, pero no organiza. Y claro está que, desde semejante punto de vista, los españoles tenían que aparecer forzosamente como invasores e intrusos, que venían a perturbar con incalificable violencia el desarrollo pacífico de la vida cultural (sic) de esos admirables pueblos americanos. Lo malo para Sánchez es que en esta actitud coincide con dos mentalidades tan exclusivamente europeas como Las Casas y Rousseau, y que, al igual de ellos dos, considera como cultos y pacíficos a pueblos que, cuando no devoraban los cadáveres de sus enemigos, era porque ya habían satisfecho sus instintos de caníbales en la

propia juventud de sus compatriotas y que demostraban un racismo tan intransigente como el de los Incas, que casaban con los propios consanguíneos de primer grado colateral para no mezclar su sangre seudodivina con la de sus miserables vasallos y súbditos. No se da cuenta Luis Alberto Sánchez de que cuando la tradición es radicalmente antihumana no sólo no puede alegar ningún derecho en su favor, sino que existe la obligación rigurosa de dar al traste con ella. Pero esto parece preocuparle muy poco. Invoca a Vitoria cuando se trata de revolver los tópicos, vulgares y ya cien veces desmentidos en su venenosa exageración, de las crueldades españolas en América; pero se calla o ignora que el ilustre teólogo dominico proclamó, en nombre de principios negados por el escritor aprista, la legitimidad total y absoluta de la conquista de América, actitud tanto más de notar cuando se considera que no temió enfrentarse, para precisarlos, con las propias disposiciones de Alejandro VI. No toma en cuenta, tampoco, las colaboraciones indígenas que encontraron los españoles entre numerosos pueblos americanos precolombinos, como la famosa, por lo leal, abnegada y constante, de los tlaxcaltecas con Hernán Cortés. Y, sin embargo, era preciso hacerlo, si se quería establecer en todos sus auténticos perfiles, la empresa más trascendental acometida jamás por pueblo alguno en el curso de la Historia.

Todos los hechos invocados por el escritor aprista para invalidar el carácter legítimo de las labores hispánicas que desde uno y otro lado del Atlántico van surgiendo cada vez—¡gracias a Dios!—con mayor brío, sólo prueban una cosa, que nadie que tenga la mente bien sentada podría, por otra parte, poner en duda: que la civilización y cultura españolas han venido a cobrar modalidades, especialmente las inmensas regiones de América. Lo que de esto exceda no es más que mito y quimera. Si basta abrir los ojos y contemplar la cuantía del influjo que en lengua, cultura y demás valores eternos de los hispanoamericanos han ejercido y ejercen aún el elemento español y el indio. Mientras allí no se descubra una resultante rigurosa de la entremezcla de lo español con lo indio, que, en cuanto tal, no podrá ser, naturalmente, española ni india, sino una realidad substantivamente española, modificada sólo en el plano adjetivo por lo indio, no se podrá equiparar lo español con lo indio. Y que esto último, y no lo primero, es la auténtica realidad, no lo podrá negar Luis Alberto Sánchez, mal que le pese. Porque—y valga el ejemplo por todos—la lengua del mejicano actual no es una resultante de las lenguas azteca yespañola, sino una sustantivamente española, modificada en el plano adjetivo por elementos o voces aztecas. Es tan claro y sencillo este argumento, que parece mentira que un escritor, animado de deseos de capitanear grandes corrientes ideológicas, no haya caído en ello.

No. La única solución para los pueblos hispánicos es hacer primar sobre la Geografía, la Historia. Mientras el hombre sea animal racional—y lo será todavía, a lo menos *de jure*, durante mucho tiempo—, las solidaridades continentales no podrán solucionar jamás sus problemas fundamentales. Es que el espíritu es supergeo-

gráfico. Y de esto no se dan cuenta no sólo los enfermos, como Sánchez, de la epidemia indoamericanista, sino tampoco muchas mentalidades europeizantes de Hispanoamérica, que creen, en su buena fe hondamente teñida de derrotismo, que sólo la tutela anglosajona les ha de permitir llevar libre vida de pueblos civilizados. No. La única manera de conseguir ser lo que debemos ser —es decir, ser nosotros y no otros—es afirmar cada vez con mayor reciedumbre nuestros valores propiamente humanos; no los telúricos, sino los racionales; no los biológicos, sino los espirituales. Lo demás es puro y simple absurdo. No son las actitudes amargas y resentidas, como las del escritor aprista, las que han de producir, como fruto natural y legítimo, la verdadera libertad de Hispanoamérica, sino las que consideren en toda la amplitud de su primacía los valores que los españoles implantaron en América. Toda tendencia hacia lo irracional, lo inconsciente, lo biológico y lo telúrico sólo habrá de tornar más aptos a quienes se dejaren arrastrar por ella, para dejarse plasmar por culturas extrañas que, precisamente por no ser la nuestra y con mayor razón por ser interiores a la nuestra, acarrearían el aniquilamiento definitivo de nuestra personalidad histórica, y con ella de todas las posibilidades de cumplir la misión que Dios nos tiene señalada. Sólo el providencialismo, en efecto, nos habrá de infundir las fuerzas necesarias para superar las dificultades que pudiésemos encontrar en nuestra marcha y entrar así por la vía de la realización de nuestro maravilloso destino histórico. Maravilloso, porque es el más noblemente humano, por racional, consciente, espiritual y cristiano, que se le ha concedido jamás a cualquier colectividad de pueblos sobre la faz de la tierra.

OSVALDO LIRA, SS. CC.

«LA PINTURA CONTEMPORANEA EN EL PERU»

Que un libro editado a orillas del Pacífico emigre hasta el solar español es ya, previamente a cualquier reacción crítica, un suceso acreedor a bienvenida. Si se trata de un libro que, como el ahora comentado (1), recoge todo un haz contemporáneo de inquietudes y logros nacidos en Hispanoamérica, el interés que su presencia suscita en nuestras latitudes se refuerza por la sugestión y la promesa implicadas en sus páginas de hablarnos en un lenguaje actual sobre temas actuales a los hombres hispánicos de hoy; buena superación

(1) JUAN E. RÍOS: *La pintura contemporánea en el Perú.* Editorial Cultura Antártica, S. A., Lima, 1946.

en todo caso de un tipo de relaciones culturales que suelen descansar hartas veces y con excesivo exclusivismo sobre una temática histórica del tiempo colonial, como si en el tablero del tiempo presente y en la múltiple problemática de hoy no coincidieran nuestras respectivas inquietudes de espíritu. Concretamente, el tema pictórico peruano de estos últimos años, poco y mal conocido seguramente fuera de sus fronteras patrias, era muy acreedor a la sinopsis qué ahora traza el autor de este libro.

Desde fines del siglo XIX hasta hoy se pueden resumir las tendencias pictóricas peruanas sintetizándolas según una triple polaridad: el núcleo más antiguo, aferrado a rutinas académicas y burguesas e indócil al aireo que la sensibilidad de medio siglo ha transmitido al arte, se perpetúa lánguidamente en el Perú y su obra no cuenta como una aportación, sino como fenómeno puramente residual elaborado por pintores que constituyen una especie a extinguir.

Núcleo más interesante desde cualquier punto de vista es el segundo grupo, formado por los pintores indigenistas, que tienen en José Saboyal su jefe de escuela. Sin duda, la porción más valiosa y exacta de los juicios que formula el autor de este estudio versa sobre ese movimiento pictórico, nacido en el Perú al calor del viejo sedimento arqueológico y racial, pero determinado miméticamente en sus modos y tónica por el indigenismo mejicano. Se trata, naturalmente, de un movimiento cuyas raíces se hunden en un subsuelo nutrido ante todo por jugos sociales y políticos: de ahí la «xenofobia estética» que Juan E. Ríos delata en Saboyal y en sus secuaces, con el inevitable detrimento de las cualidades específicamente artísticas de toda esta pintura incursa en un pintoresquismo peruano que pretende, sin más, encaramarse a la cima del arte. Plásticamente, el indigenismo de esos pintores—Saboyal, Julia Codesido, Camilo Blas, Teresa Carvallo, Camino Brent, etc.—incurre en pequeñas argucias técnicas, en esas «deformaciones concertadas» teñidas de fingida autoctonía que no pasa del tosco remedo arqueológico. Por eso es certero y exacto el juicio del autor cuando delata el signo artístico del indigenismo peruano como una tendencia que inicia, «en pleno siglo XX, un grosero primitivismo sin frescura ni inocencia». Y, sin embargo, en los cuadros de algunos de esos pintores, y ante todo en el propio Saboyal, hay indicios más que suficientes de sentido pictórico y robustez temperamental, nada exenta de capacidad decorativa, que convierten en tanto más lamentable el sometimiento del pintor a un credo expresivo previamente elegido por cálculo extraartístico. El tercer grupo catalogado por el autor del libro se nutre con pintores que se llaman a sí mismos independientes—y que efectivamente lo son respecto a toda preocupación académica y a la sugestión de lo vernacular a todo trance—y cifran su ambición en no desentonar del ritmo marcado por el pulso pictórico moderno. Se trata, claro está, de pintores que han conocido en forma más o menos directa la sugestión de innumerables corrientes europeas exhibidas en el escaparate de París; es una pintura transida de febril empeño por agudizar la propia individualidad personal de cada autor, pero considerada en su entidad colectiva implica un

evidente desarraigo de lo nativo. Adolece, como nota con justeza Juan E. Ríos, de falta de sello propio, de ausencia de carácter nacional y es un arte que podría florecer no importa en qué lugar del mundo.

Esta triple división de la pintura contemporánea peruana adolece, como toda división, de los defectos inherentes a las síntesis que por fuerza han de encasillar lo vario y múltiple al reducirlo a orden, pero es indudable que en líneas generales responde a una realidad. Menos indudable, en el sentido de la caracterización genérica, es quizá la subespecie que el autor de este libro cataloga como entidad aparte de las dos anteriores, denominando a sus componentes «indigenistas independientes»; es cierto que Vinatea Reynoso, por ejemplo, el gran pintor malogrado en sazón todavía juvenil, no puede ser adscrito de buenas a primeras a la escuela de Saboyal, y no menos palmario resulta que su arte y el de sus afines aventaja en modalidades formales y en sensibilidad y libertad al de los cultivadores del indigenismo canónico. Pero un examen que no se circunscriba puramente a graduaciones de valor y tenga en cuenta la filiación y el signo, parece arrojar la consecuencia de una gran proximidad de estos últimos pintores al indigenismo, cultivado, tan sólo, desde otros ángulos plásticos y con otro lenguaje.

En todo caso, lo que sí merece la pena de señalarse aquí es ese sutil paralelismo que cabe rastrear entre la evolución pictórica peruana y algunos aspectos de la nuestra. En el fondo todo ese movimiento indigenista participa de las modalidades de la pintura regionalista que, en España y a principios de este siglo, llevó el factor racial y telúrico a los cuadros. Cierto que esa etapa de nuestra pintura se formuló según una dialéctica realista, y no bajo los módulos decorativos que la peruana, más reciente, adopta con frecuencia, pero en ambos casos se perciben el *ethnos* y la *tellus* como motores de toda esa pintura, que, por añadidura, en ambos pueblos vino a sustituir al viejo academicismo, propenso a ofrendar sus talentos a Clío, su musa histórica.

Por otra parte, esa dualidad del arte peruano, escindido en dos corrientes antagónicas, la indigenista y la cosmopolita, delatoras de respectivas voluntades de arraigo y desarraigo en el suelo nativo, constituyen acaso el drama más actual que la pintura tiene planteado en el mundo y por supuesto en España. Si fuera ya posible despojar al vocablo «indígena» de sus complejos más burdamente materiales, diríamos que todo arte está dotado siempre de una *indigenidad* elemental, nunca incompatible con la universalidad que es inherente a todo arte. De todos modos, y volviendo ahora al libro que plantea estas cuestiones, agradezcamos a su autor el esfuerzo que supone haber vertebrado una clara sinopsis de la pintura contemporánea en el Perú.

A. A. de M.

«*IDEA DE LA HISPANIDAD*»

Comprende esta nueva edición (1) tres escritos, de carácter y valor muy distintos aunque con una profunda unidad temática. Al más antiguo de ellos (las dos conferencias de Buenos Aires en 1938), que se había publicado ya con el título que ahora sirve para todo el libro, se han añadido ahora el texto de una conferencia, hasta este momento inédita, sobre «El Pontificado y la Hispanidad», pronunciada en la Academia de Jurisprudencia en 1942 dentro del marco del homenaje nacional al Pontífice, y el discurso pronunciado en la apertura de curso de la Universidad de Madrid en 1942, del que sólo existía la reducida edición oficial que es costumbre en esa clase de oraciones académicas. Para la mayoría del público, pues, prácticamente inédito este último texto; inédito en absoluto el anterior y agotado hace tiempo el primero, viene a ser un libro nuevo y en el que es posible seguir, cosa ciertamente interesante, la evolución, mejor diríamos la maduración, del pensamiento del autor sobre un mismo tema.

He hablado antes del carácter y valor distintos de estos escritos. En efecto, el primero—pronunciado lejos de España, en tiempo de una guerra *plus quam ciuile* y cuando el propio autor acababa de sufrir o estaba sufriendo una grave mutación espiritual—, todas estas condiciones le imponen un carácter de urgencia, casi de «propaganda» (fijadse bien que sólo digo «casi») y de inmadurez que le restan eficacia. Faltan todavía, se ve claro, la serena madurez de pensamiento, la contemplación elevada de la realidad con que el tema es tratado en el hermoso discurso inaugural de 1942, y tampoco se ve en él la concepción, muy jugosa y personal, que hallamos en la conferencia sobre el Pontificado. Valen más que nada—y esto es importante—como índices de una situación espiritual de «descubrimiento», «de asombro». La realidad tremenda de la guerra civil pone ante los ojos del pensador la angustiosa problemática del ser y del destino de la Patria y le obligan a hacerse «cuestión» de ella. La formulación es aún deficiente, no hay la profundidad y la elevación posteriores. Hay, ya, la preocupación.

En este primer momento, para Morente, la Patria (en el caso España) es un «estilo». Rechazando las teorías de tipo naturalista (lengua, raza, territorio, etc.) y tratando de integrar las posiciones espiritualistas de Renán y de Ortega, Morente llega a esta definición de carácter general: una nación es «un estilo», y trata luego

(1) Manuel García Morente: *Idea de la Hispanidad*. Tercera edición aumentada. Espasa-Calpe, Madrid, 1947.

de definir o simbolizar cuál sea ese estilo en el caso concreto de España. Ahora bien: el carácter, un poco apresurado e inmaturo de ese primer escrito deja sin precisar demasiado qué sea y cómo se forme un estilo histórico, no vemos bien si es un «carácter» (y de ahí a recaer en posiciones «naturalistas» el paso es breve), si es un resultado de la convivencia previa y de la operación común y, en este caso, a partir de qué momento empieza a darse, etc. Ya veremos cómo en el discurso de 1942 (el de apertura de curso) se trata de responder a estas cuestiones. Por otra parte, el hecho tremendo de la misma guerra que movió a Morente a escribir esto fuese una guerra en que amplias masas de españoles negaban el ser de España no aparece por ninguna parte. Parece que esté hablando desde 1808 y no desde 1938. Esta es la dimensión, sin duda, de *casi* propaganda de guerra de que antes hablaba. (Para aviso de malpensados añadiré dos cosas: que hacer propaganda de guerra en una guerra justa me parece una cosa *lícita* y yo la he hecho y la haré siempre que pueda, pero de *segunda o tercera categoría intelectual*, y que, como discípulo y amigo, tengo de Morente un recuerdo cálido e imborrabe, y habiendo aprendido de él una alta lección de sinceridad y honradez intelectual, creo que esta discrepancia póstuma es mejor homenaje a su memoria que una serie de alabanzas en hueco). Estas mismas características se dan en la segunda parte del primer escrito, en la conferencia sobre el «Caballero cristiano» que fué dada en Buenos Aires después de la anterior y publicada ambas, como se recuerda, formando la primera edición de *Idea de la Hispanidad*. Para Morente el «estilo» hispánico se simboliza en el «Caballero cristiano», una especie de Don Quijote obrador y eficiente, cuyos rasgos fundamentales se sienten palpitar en algunas grandes figuras históricas o poéticas (el Cid, el Cuadro de las Lanzas, etc.). Este tipo humano se caracterizaría por una serie de rasgos (beligerancia, religiosidad, arrojo, personalismo, idea de la muerte, etc.) y por la exclusión de otros (resentimiento, insinceridad, etc.). De esta caracterización creemos extraer dos cosas (no bien claras del todo aquí: el carácter de «escrito de urgencia» es evidente y no hay duda de que Morente no desarrolló del todo sus ideas sobre el tema): primera, que un solo «tipo humano» sirve para simbolizar suficientemente un estilo histórico; segunda, que en el caso concreto de España este tipo es justamente ese «caballero cristiano». Renuncio—no sin pena—a analizar esto más a fondo. Por un imperativo de conciencia intelectual me limito a hacer constar que no estoy de acuerdo y, repito, creo que el decir sinceramente esto, no es faltar al respeto debido a una memoria para mí muy querida, sino aprovechar la hermosa lección de honestidad que recibí de él en muchos años de alumno, y más aún, del proceso de su «conversión». (El entrecomillado no alude a que yo crea que no hubo tal conversión, sino a que creo que las posiciones previas de Morente eran mucho más próximas al catolicismo de lo que se dice a veces y que todo el dramatismo biográfico e histórico que la rodeó, aceleró y dió un cierto color de súbito y fulmíneo a lo que, en el fondo, era más bien producto de una evolución orgánica. *Sed de hoc satis*).

De más alto valor, de una rica originalidad personal e incluso de suma elegancia formal, es el discurso de homenaje al Papa. El tema, es obvio, se prestaba a desencadenar una tormenta de tópicos o de «vanas invocaciones». Con aguda intelección de filósofo, Morente ve en lo hispánico no ya sin más lo cristiano, sino un modo muy concreto de la catolicidad, como «modo de ser» (Hispanidad abstracta) y como realización en unos pueblos determinados (Hispanidad concreta). Este modo de catolicidad se caracteriza por un fuerte «realismo» (se vive con gran intensidad la entidad «Iglesia», de aquí el fracaso del protestantismo entre nosotros) y personalismo *(no subjetivismo,* esto explica el escaso vigor de nuestro modernismo); este *personalismo* tiende, como es natural, a *personalizar* la objetividad de la Iglesia en una figura individual: el Papa. Y el más a distinguir entre la persona del Papa y el «sujeto» que encarna esa persona. Aquí trae oportunamente un ejemplo, el de la actitud de Felipe II, impecable frente al Papa, hostil, si el caso lo requería, la dimensión de «príncipe temporal» que recaía en el mismo sujeto. Está bien, sin duda, haber incluído esta conferencia aquí, pues, aunque sólo trate de un aspecto de lo hispánico, nuestra relación con el Pontificado lo centra tan bien en la corriente general de la Hispanidad, que aclara e ilumina muchos rasgos de nuestra historia.

Pero el trabao de mayor empeño, y sin duda uno de los mejores que salieron de la pluma de Morente (aunque él mismo reconoce su carácter inicial y como de «ponencia para futuras discusiones») es el discurso de apertura del curso 1942-3 en la Universidad de Madrid. Si acaso falta en él algo es el haber aclarado más los aspectos «negativos» de nuestra historia y, si acaso sobra algo, es una buena calidad (no muy abundante, de cierto, en nuestra intelectualidad como tal cualidad, aunque sí lo sean, por desgracia, sus simulaciones), un auténtico, brioso, casi juvenil entusiasmo.

El tema es «Ideas para una filosofía de la Historia de España». Un vigoroso capítulo de introducción sobre las tres dimensiones (científica, poética, y filosófica) del historiador, centrada en la consideración «personalista» de la historia como *cuasibiografía* de las *cuasipersonas* que son los pueblos, apoyada, a su vez, en un agudo análisis crítico (de las tentativas de reducir la historia a otra cosa —economía, bología, etc.—), eliminadas a través de una consideración de la realidad histórica, sirve de base al trabajo. Parece estarse volviendo a oír su propia enseñanza oral, tan clara y difícil de olvidar.

De esta consideración general se pasa a tratar de entender el ser de esa *cuasipersona* que es la Hispanidad «concreta» (es decir, se trata de saber *qué* es la Hispanidad «abstracta»). Para ello, analiza el curso total de nuestra historia. Primero, una fase de preparación que, con la materia prima de la prehistoria y la tierra Roma, la «sangre goda» y, sobre todo el cristianismo, la llamada «reconquista». Para Morente, y con razón, más que de reconquistar se trataba de *construir* algo nuevo, y el hecho (no contingente, sino esencial y profundísimo) de que ese «algo» se forjase en una lucha entre

dos culturas distintas cuya separación radical estaba en lo religioso, es lo que determina el ser de España. Viene luego la expansión, esto es, la fundación de los nuevos pueblos hispánicos y el momento de máximo poder y gloria de los viejos. Después un período de apartamiento, del que comenzaríamos (todos) a salir ahora. Del análisis de esta trayectoria (rectificando en parte, afinando y robusteciendo en otra, las ideas de las dos primeras conferencias) se llega a la consecuencia de que lo hispánico es, propiamente, un cierto modo de actualizar históricamente lo católico y que el apartamiento del mundo secularizado moderno no es un error ni un azar, sino hecho decisivo y profundo, y que al abocar a un final de catástrofe el mundo «moderno» los pueblos hispánicos tendrán otra vez que decir su palabra en la Historia universal (1).

Si en puntos concretos de diversa importancia se podían hacer objeciones a esta grandiosa construcción—en la que el esfuerzo de las últimas generaciones españolas, anteriores y contemporáneas de Morente (y quizá, aunque más invisible, algo de la de sus discípulos, reflexiónese, ante todo, sobre su insistencia en que la Patria *no* es «una cosa» o en el «apartamiento» de España en el Mundo moderno, de indubitable resonancia joseantoniana y la desmiana respectivamente), halla robusta estructura filosófica y amplia y disciplinada expresión—no sería posible negar la admiración intelectual a la obra ni la adhesión al esfuerzo por un patriotismo supranacional, intelectualmente iluminado, tradicional y abierto al mejor futuro, esperanzado y creador que este hermoso texto encarna.

Pero al terminar de leerlo (máxime si se ve en él la continuación de los más inmaduros esfuerzos anteriores, y se piensa que el autor, que lo consideraba algo sólo «esbozado» lo habría llevado a más perfectas construcciones) nos viene a la mente la imagen maeztiana de la sinfonía inacabada y vemos con tristeza que a menudo uno u otro género de muerte—Ganivet, Maeztu, José Antonio, el propio Morente—ha venido a dejar, a su vez, en sinfonías incompletas el pensamiento de los mejores españoles sobre su propia Patria, y, al menos desde Maeztu, sobre su vasta superpatria intercontinental: la Hispanidad.

---

(1) Hay otras muchas cosas importantes que los límites de una nota no permiten ni aludir, pero que convendría analizar en otra ocasión, lo que haré si ésta se presenta.

Próximamente aparecerá

MUNDO HISPANICO

LA REVISTA DE VEINTITRES PUEBLOS

SUSCRIPCIONES
PUBLICIDAD
EN SU
REDACCION
ADMINISTRACION
ALCALA GALIANO, 4 - MADRID

RADIO NACIONAL DE ESPAÑA

La voz de ESPAÑA para AMERICA

Emisora de onda corta:

Longitud, 32,2 m. **Apertura de la Emisión: 1,10 horas.**
Frecuencia, 9.368 kc. **Cierre de la Emisión: 4,00 horas.**

MIERCOLES

1,10.—APERTURA DE LA EMISION.—PRIMER DIARIO HABLADO.—PIDO LA PALABRA.—ORIENTACION BIBLIOGRAFICA HISPANOAMERICANA, por Felipe G. Ruiz.—EL PROGRAMA DEL RADIOYENTE.

2,15.—COMENTARIOS DE ACTUALIDAD.—«CAMPANAS DE ESPAÑA».—EMISION RELIGIOSA, dirigida por el Reverendo Padre Antón Ortiz.—RECITAL DE GUITARRA, por V. Pastor.

3,00.—CAMPANADAS DEL RELOJ DEL MONASTERIO DE EL ESCORIAL.—SEGUNDO DIARIO HABLALDO.—PALABRAS VIAJERAS.—ACTUALIDAD ESPAÑOLA.—CIERRE DE LA EMISION.

JUEVES

1,10.—APERTURA DE LA EMISION.—PRIMER DIARIO HABLADO.—PIDO LA PALABRA.—GRAN REVISTA «JUEVES» DE RADIO NACIONAL DE ESPAÑA: en ella intervienen las más destacadas figuras del arte, las letras, los toros, la música, el cine, el deporte y el teatro.—PROGRAMA MUSICAL.

3,00.—CAMPANADAS DEL RELOJ DEL TEMPLO DE NUESTRA SEÑORA DEL PILAR DE ZARAGOZA.—SEGUNDO DIARIO HABLADO.—PALABRAS VIAJERAS.—ACTUALIDAD ESPAÑOLA.—CIERRE DE LA EMISION.

VIERNES

1,10.—APERTURA DE LA EMISION.—PRIMER DIARIO HABLADO.—PIDO LA PALABRA.—CIUDADES DE ESPAÑA.—EL PROGRAMA DEL RADIOYENTE.

2,15.—COMENTARIOS DE ACTUALIDAD.—LAS LETRAS DE ESPAÑA.—ACTUACION EN NUESTRO ESTUDIO DE CANTANTES Y CONJUNTOS MUSICALES FOLKLORICOS.

3,00.—CAMPANADAS DEL RELOJ DE LA CATEDRAL DE BURGOS.—SEGUNDO DIARIO HABLADO.—PALABRAS VIAJERAS, por D. Felipe Sassone.—ACTUALIDAD ESPAÑOLA.—CIERRE DE LA EMISION.

SABADOS

1,10.—APERTURA DE LA EMISION.—PRIMER DIARIO HABLADO.—PIDO LA PALABRA, por Pérez Madrigal.— ACTUALIDADES CIENTIFICAS DE RADIO NACIONAL, por el doctor Ortiz Muñoz.

2,15.—COMENTARIOS DE ACTUALIDAD.— LAS LETRAS DE ESPAÑA.—«GLOSAS» de Eugenio d'Ors, de la Real Academia Española.—ACTUACION EN NUESTRO ESTUDIO DE CANTANTES DE CANTE FLAMENCO.

3,00.—CAMPANADAS DEL RELOJ DEL TEMPLO DE NUESTRA SEÑORA DEL PILAR DE ZARAGOZA.—SEGUNDO DIARIO HABLADO.—PALABRAS VIAJERAS.—ACTUALIDAD ESPAÑOLA.—CIERRE DE LA EMISION.

DOMINGOS

1,10.—APERTURA DE LA EMISION.—PRIMER DIARIO HABLADO.—PIDO LA PALABRA.—EL PROGRAMA DEL RADIOYENTE.

2,15.—COMENTARIO DE ACTUALIDAD.—POETAS DE ESPAÑA PARA AMERICA.—ACTUACION EN EL ESTUDIO DE CANTANTES Y CONJUNTOS MUSICALES Y CANCIONES LIGERAS.

3,00.—CAMPANADAS DEL RELOJ DEL MONASTERIO DE EL ESCORIAL.—SEGUNDO DIARIO HABLADO.—PALABRAS VIAJERAS.—ACTUALIDAD ESPAÑOLA.—CIERRE DE LA EMISION.

LUNES

1,10.—APERTURA DE LA EMISION.—PRIMER DIARIO HABLADO.—PIDO LA PALABRA.—«AMIGAS», emisión femenina.—LA SEMANA TEATRAL EN EL «CAFE CASTILLA», por Manuel Díez Crespo.—EL PROGRAMA DEL RADIOYENTE.

2,20.—COMENTARIO DE ACTUALIDAD.—LAS LETRAS DE ESPAÑA.—«GLOSA», de Eugenio d'Ors.—RECITAL DE CANCIONES ESPAÑOLAS.

3,00.—CAMPANADAS DE LA CATEDRAL DE BURGOS.—SEGUNDO DIARIO HABLADO. — PALABRAS VIAJERAS.—ACTUALIDAD ESPAÑOLA.—CIERRE DE LA EMISION.

MARTES

1,10.—APERTURA DE LA EMISION.—PRIMER DIARIO HABLADO.—PIDO LA PALABRA, por Joaquín Pérez Madrigal.—ANECDOTARIO HISPANOAMERICANO, por el Duque de Maqueda.—EL PROGRAMA DEL RADIOYENTE.

2,15.—COMENTARIO DE ACTUALIDAD.—LAS LETRAS DE ESPAÑA.—ACTUACION EN NUESTROS ESTUDIOS DE CONJUNTOS MUSICALES.—CONCIERTO DE MUSICA española, POR LA ORQUESTA SINFONICA DE RADIO NACIONAL.—POETAS DE AMERICA PARA AMERICA.

3,00.—CAMPANADAS DEL RELOJ DE LA CATEDRAL DE BURGOS.—SEGUNDO DIARIO HABLADO PARA AMERICA.—PALABRAS VIAJERAS, por D. Felipe Sassone.—ACTUALIDAD ESPAÑOLA.—CIERRE DE LA EMISION.

TRES OBRAS DE LA MÁXIMA CATEGORÍA
DE LA

EDITORIAL ESCELICER, S. L.

M A D R I D

P O E S I A
de JOSE MARIA PEMAN

Tomo I de sus Obras Completas. Con un estudio preliminar de Manuel Machado.

Precio: Encuadernación de lujo en piel, por suscripción a los 5 tomos, 150 ptas. cada uno. Venta a plazos. Pida prospecto.

AÑO CRISTIANO
por el P. JUAN LEAL, S. I.

1.264 páginas de 14 × 22 cm., encuadernado en tela, con sobrecubierta en cuatricomía en papel couché. Con ilustraciones. Ptas. 100.

VIDA DE JESUS
por PLINIO SALGADO

664 páginas de 27 × 19 cm., encuadernada en tela, con sobrecubierta en cuatricomía de papel couché. Ptas. 100. Traducción de J. L. Vázquez Dodero.

Pedidos a:

Para España: Héroes del 10 de Agosto, 6 - Apartado 459 - Madrid.
Obispo Calvo y Valero, 4 al 12, - Apartado 86 - Cádiz.
Paseo de Colón, 4, bajos - San Sebastián.
Arjona, 4 - Sevilla.

Para el Extranjero: Cochabamba, 154/158 - BUENOS AIRES (Argentina)
Mejía, 19 - MEJICO.
Av. Erasmo Braga, 277 - A. Loja.-RIO DE JANEIRO.
Av. 18 de Julio, 1574 - MONTEVIDEO (Uruguay)



PRODUCTOS QUE FABRICAMOS:

OXIDO DE ZINC
LITOPON, 30 % y 50 % ZnS
BLANCO FIJO (en polvo y pasta)
POLVO DE ZINC (reductor)
FORMOL, 30 % y 40 %
FENOL SINTETICO CRISTALIZADO
HEXAMETILENO TETRAMINA
RESINAS FENOPLASTICAS «UNQUINESA»
OXIDO AMARILLO DE MERCURIO
CLORURO MERCÚRICO (sublimado corrosivo)
OXIDO CUPROSO ROJO
CLORURO DE ZINC (en polvo y fundido)

PROXIMAMENTE FABRICAREMOS:

ACIDO SULFURICO (por contacto)
RESINAS DE INYECCION
RESINAS AMINOPLASTICAS

UNION QUIMICA DEL NORTE DE ESPAÑA, S. A.
CAPITAL: 150.000.000 PESETAS
Fábricas en Baracaldo y Axpe - Erandio (Vizcaya)
Teléf. 98079-Apartado 502-Direc. Telegráf.: UNQUINESA
AXPE (BILBAO)

Dirección Telegráfica: CABOSO — Teléfs.: 30565, 30276

BOIRA & SORIANO
Agentes de Aduanas
y
Comisionistas de Tránsitos - Fletamentos

Consignatarios de:

American Exports Lines Inc, de New York.
Alvaro Rodríguez López, de Canarias.
Compañía Suisse de Navegación, S. A.
Transportes Internacionales, agentes de:

Federico Michel, de Sevilla
Juan Im. Obersteg y C. S. A., de Basilea.

GRAO (VALENCIA)
Av. del Puerto, 358, 1.° 2.ª

FERRER PESET, S. A.

CONSIGNATARIO DE BUQUES Y AGENTE DE ADUANAS

AVENIDA F. GARCIA SANCHIZ, 269 — **TELÉFS. 30900 y 30909**

GRAO (VALENCIA)

Embarques
Desembarques
Comisiones
Consignaciones

Tránsitos
Fletamentos
Almacenaje
Seguros marítimos

ELIAS LLOVET BALLESTER
Agencia de Aduanas

Telegramas: LLOVET - Grao
Teléfs.: 11004 y 30806
Isabel la Católica, 2
Paseo de Colón, 7 (Grao)
VALENCIA - Puerto

Consignaciones - Tránsitos
Embarques - Desembarques
Transportes - Frutas
Comisario averías

FRANCISCO VARVARÓ LLORENTE
Agente de Aduanas

Avda. del Puerto, 281

Teléfs. 30626, 30981, Par. 13187
GRAO - VALENCIA

Para anuncios en esta Revista: MARQUES DE RISCAL, 3. - Teléf. 26 67 62